

7954

# JAARBERICHT

VAN HET VOORAZIATISCH-EGYPTISCH GENOOTSCHAP

EX ORIENTE LUX

ANNUAIRE DE LA SOCIÉTÉ  
ORIENTALE "EX ORIENTE LUX"

No. 21  
(1969-1970)



LEIDEN  
1970



VOORAZIATISCH-EGYPTISCH GENOOTSCHAP "EX ORIENTE LUX"

SOCIÉTÉ ORIENTALE "EX ORIENTE LUX"

Fondée à Leyde, le 22 Mai 1933

**Comité:** Prof. Dr. M. A. BEEK, président, Prof. Dr. A. A. KAMPMAN, 1<sup>er</sup> secrétaire-trésorier, K. R. VEENHOF 2<sup>me</sup> secrétaire-trésorier, Dr. W. F. LEEMANS, Prof. Dr. A. S. VAN DER WOUDE, Mme C. F. L. VAN HECK-VAN HECK, Prof. Dr. L. DE MEYER, Prof. Dr. J. P. M. VAN DER PLOEG, Prof. Dr. J. VERGOTE, Prof. Dr. J. ZANDEE.

**Secrétariat et bibliothèque:** Noordeindsplein 4a, Leiden. Tél. 01710 — 23682; C.C.P. (Postrekening) No. 229501; Banque: Amsterdam-Rotterdam Bank, N.V., Leiden.

#### Publications

##### JAARBERICHT EX ORIENTE LUX (ANNUAIRE)

- T. I (nos 1-5 avec supplément), 1933-1938. XXXII + 500 p., XL pl., 26 ill., 4 cartes, 8  
tablets, in-4, *épuisé*  
(Le no. 5 se vend séparément à f 40)  
T. II (nos 6-8 avec supplément), 1939-1943. XLIV + 816 p., XL pl., 91 ill., 3 cartes,  
in-4, f 150.—  
Les nos 6-8 se vendent séparément à f 60)  
T. III (nos 9-10 avec supplément), 1944-1948. XXIV + 576 p., XXXII pl., 97 ill., 3  
cartes, in-4, f 80.—  
(Les nos 9 et 10 se vendent séparément à f 45)  
T. IV-V (nos 11-15 avec suppléments), 1949-1958. XXIV + 822 p., CVII pl., 45 ill., 5  
cartes, in-4, relié f 200.—  
(Les nos 11-15 se vendent séparément à f 40)  
T. VI (nos 16-19), 1959-1966. XIV + 580 p., XXIV pl., 27 ill. et cartes, in-4, relié f 140.—  
(Les nos 16 (1959-1962, 125 p.), 17 (1963, 128 p.), 18 (1964, 140 p.) et 19 (1965-1966,  
188 p.) se vendent séparément à f 40,

##### MEDEDELINGEN EN VERHANDELINGEN (MÉMOIRES)

- No. 7 *Kernmomenten der antieke beschaving en haar moderne beleving*. 1947, 278 p.,  
19 pl., 144 ill., avec contributions de B. A. VAN PROOSDIJ, A. DE BUCK, Th. C.  
VRIEZEN, E. L. SEELIGMANN, A. A. KAMPMAN, F. M. TH. DE LIAGRE BÖHL, P. VAN  
DER MEER, J. H. KRAMERS, W. VAN OS et B. H. STRICKER. In-4, f 50.—  
No. 8 E. DHORME, *Hommage à la mémoire de l'éminent assyriologue François Thureau*  
*Dangin* (1872-1944). 1946, 35 p., 1 portrait, in-4, f 10.—  
No. 10 B. H. STRICKER, *De Grote Zeeslang*. 1953, 27 p., 8 ill. in-4, f 10.—  
No. 11 B. H. STRICKER, *Overstroming van de Nijl*. 1956, 32 p., 1 carte in-4, f 10.—  
No. 12 J. M. A. JANSSEN, *Egyptische Oudheden verzameld door W. A. van Leer*.  
1957, 40 p., 18 pl., in-4, f 15.—  
No. 13 T. JANSMA, *Oost-Westelijke verkenningen in de dertiende eeuw. De reizen van de*  
*Franciscaan Willem van Rubroek en de Nestoriaanse prelaat Barsauma*. 1959, 69 p.,  
in-4, f 20.—  
No. 14 B. H. STRICKER, *De Geboorte van Horus I*. 1963, 86 p., 13 ill., in-4, f 20.—  
No. 15 J. ZANDEE, *An Ancient Egyptian Crossword Puzzle*. 1966, VI + 79 p., frontis-  
piece, 3 ill., in-4, f 20.—  
No. 16 J. HOFTIJZER, *Religio Aramaica. Godsdienselijke verschijnselen in aramese teksten*.  
1968, VIII + 63 p., 1 krt., 4 pl., in-4, f 20.—  
No. 17 B. H. STRICKER, *De Geboorte van Horus II*. 1968, p. 87-207, 13 ill., in-4 f 30.—

##### UITGAVEN (PUBLICATIONS)

- No. 1 F. THUREAU-DANGIN, *Textes mathématiques babyloniens transcrits et traduits*.  
1939, 293 p., in-4, f 60.—

##### BULLETIN PHOENIX

- Tome I-VIII (1955-1962), XVI + 460 p., 266 ill., in-8, f 80.—  
Tome IX-XII (1963-1966), VIII + 381 p., 180 ill., in-8, f 40.—  
Tome XIII-XVI (1967-1970), ca. 400 pag., 130 ill., in-8, f 50.—  
*On est prié d'adresser ses commandes à Ex Oriente Lux, Noordeindsplein 4a, Leiden*

No. 21

1969-70

# JAARBERICHT

VAN HET VOORAZIATISCH-EGYPTISCH GENOOTSCHAP

EX ORIENTE LUX

GEVESTIGD TE LEIDEN

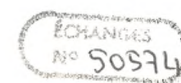
OPGERICHT 22 MEI 1933

ANNUAIRE DE LA SOCIÉTÉ ORIENTALE „EX ORIENTE LUX”

Publié sous la direction du Comité de la Société „Ex Oriente Lux”  
Secrétaire de la rédaction: K. R. VEENHOF

#### TABLE DES MATIÈRES

- L'Origine et l'évolution de la ziggurat babylonienne Th. A. BUSINK 91  
*šuhadaku*, „Fischer, der Fische an der Luft dörrt” A. SALONEN 143  
Beschouwingen over religie, cultuur en kunst in Egypte. II. De mythe  
van het goddelijk koningschap (Pl. XX-XXI) H. ASSELBERGHS 145  
Les instruments de forage sous l'Ancien Empire égyptien  
(Pl. XXII-XXIII) G. GOYON 154  
Zur Verteilung der 12 Nachtstunden des Amduat im Grabe Tuthmosis'  
III. W. BARTA 164  
A grammatical peculiarity in the tomb inscriptions of the sons of Ramses  
III in the Valley of the Queens in Thebes (Pl. XXIV-XXV)  
H. C. JELGERSMA 169  
The god Heka in Egyptian theology (Pl. XXVI-XXXII) H. TE VELDE 175  
Een Enneade van Geb? L. J. CAZEMIER 187  
Bardaïšan of Edessa and the Hermetica. The Aramaic philosopher and  
the philosophy of his time H. DRIJVERS 190





## L'ORIGINE ET L'EVOLUTION DE LA ZIGGURAT BABYLONIENNE

### I. ORIGINE

L'origine de la ziggurat babylonienne est très curieusement redevenue un problème depuis que les fouilles en plusieurs sites de la Basse Mésopotamie ont mis au jour des terrasses d'où s'est développée sans aucun doute la ziggurat. Pour THEODOR DOMBART le Bauforscher allemand qui plus qu'aucun autre s'est occupé du problème architectural de la ziggurat, la tour à étages était une imitation des montagnes sur le sommet desquelles les Sumériens, dans leur pays d'origine, auraient vénéré leurs dieux <sup>1)</sup>. FRIEDRICH DELITZSCH était déjà d'avis que les ziggurats étaient des imitations de montagnes: „die babylonischen Tempel waren künstliche Berge”; il ne songeait pourtant pas à des montagnes réelles, mais à l'idée babylonienne du Weltberg (*Wo lag das Paradies?*, 1881, pp. 117 ss., p. 120). La thèse de DOMBART a été défendue par plusieurs savants <sup>2)</sup>. Mais nous savons rien avec certitude du pays d'origine des Sumériens, comme de l'affinité ethnologique de ce peuple et de sa langue <sup>3)</sup>.

Voir pour les abréviations non mentionnées dans la liste de JEOL, la note \* surp. 142.

<sup>1)</sup> *Der Sakralturm*. I. Teil, *Zikkurat*, 1920, p. 13, 29, 75; *Esagilla und das grosse Mardukfest zu Babylon*, JSOR, VIII, 1924, pp. 103-122, p. 103; *Zur Frage der Böschung am Babel Turm*, AfO, VII, 1931/32, pp. 251-262, p. 251; *Der babyl. Turm*, AO, 29/2, 1930, pp. 5 ss.

<sup>2)</sup> Voir: J. H. BREASTED, *The Conquest of Civilization*, 1926, p. 128; E. UNGER, dans RLV, XI, 1927/28, p. 121, § 12; G. FURLANI, *La civiltà Babilonese e Assira*, 1929, p. 259; id., *La Religione Babilonese-Assira*, II, 1929, p. 387; F. M. TH. DE LIAGRE BÖHL, *Skizze der mesopotamischen Kulturgeschichte*. (5000-800 v. Chr.), Nieuwe Theol. Stud., XIX, 1936-37, pp. 129-137, p. 131; id., *De intocht der Sumeriers en het prae-sum. vraagstuk*, MVEOL, 1, 1934, p. 1-10, p. 4; L. WOOLLEY, *Abraham. Recent Discoveries and Hebrew Origin*, 1935, p. 81; A. UNGNAD, *Subartu. Beiträge zur Kulturgesch. und Völkerkunde Vorderasiens*, 1936, p. 10 s.; FR. HROZNÝ, *Die älteste Gesch. Vorderasiens*, 1940, p. 40; G. CONTENAU, *Le déluge babylonien* . . ., 1941, p. 280; S. LLOYD, *Ruined cities of Iraq*, 1945, p. 50; id., *Twin Rivers. A brief history of Iraq from the earliest times to the present day*, 1947, p. 5: „perhaps it was because the Sumerians were originally mountain people that they preferred to raise up their shrines on artificial hills”; H. FRANKFORT, *The birth of civilization in the Near East*, 1951, p. 54 s.

<sup>3)</sup> „Wann und woher dieses Volk in das Tiefland zwischen den zwei Strömen Euphrat und Tigris eingerückt ist . . . ist nicht zu ermitteln”, FALKENSTEIN, *Das Sumerische. Handb. der Orientalistik*, 1. Abt. 2. Bd. 1. und 2. Abschnitt, Lieferung, 1, 1959, p. 14, voir aussi p. 15; Selon E. H. SPEISER († 1965), le pays d'origine des sumériens semble avoir été dans „a highland zone”, *The Sumerian Problem Reviewed*, HUCA, XXIII, 1, 1950-51, pp. 339-355, p. 355, mais „the question of the ultimate home of the Sumerians is no nearer a solution than it has ever been” (*ibid.*). VICTOR CHRISTIAN, qui s'est occupé du problème sumérien plus d'une fois, suppose que les Sumériens „aus dem westlichen Hinter-

Copyright 1970 by Ex Oriente Lux, Leiden

*All rights reserved. No part of this book may be reproduced or translated in any form, by print, photoprint, microfilm, microfiche or any other means without written permission from the publisher*

PRINTED IN THE NETHERLANDS  
BY E. J. BRILL, LEIDEN



C'est entre autres parce que dans les inscriptions sumériennes et accadiennes la tour à étages est souvent comparée à une montagne, ou est appelée une montagne, qu'on songe à un pays montagneux d'où les Sumériens auraient originaires<sup>1)</sup>. C'est la raison aussi pourquoi on a voulu voir dans la tour à étages l'imitation d'une montagne. Dans les inscriptions sumériennes et accadiennes ce ne sont cependant pas uniquement les ziggurats qui peuvent être dénommées „montagne”. Les temples inférieurs aussi s'élèvent, selon les textes, comme une montagne vers le ciel. L'eninnu de Gudea est le temple qui „wie ein grosser Berg zum Himmel reicht” (*Cyl. B*, XXIV, 9; trad. FALKENSTEIN, *Die Inschriften Gudeas von Lagaš*, 1966, p. 120). Le temple de Nanše à Lagaš se nomme „Berg, der sich aus dem Wasser erhebt” (*id.*, p. 86). Dans une hymne de Šulgi Ekur („maison de montagne”; Berghaus, VON SODEN, *AHwb*, 196, s.v.) n'est pas la ziggurat de Nippur. C'est le dieu An (non Enlil) qui couronne Šulgi comme roi dans Ekur<sup>2)</sup>, et puisque la ziggurat de Nippur était dédiée à Enlil<sup>3)</sup>, Ekur dans cette hymne doit être le Tieftempel de Nippur, ou peut-être le complexe du temple dans sa totalité<sup>4)</sup>. Comme l'a dit très justement HEINRICH, la comparaison de temples avec une montagne est dans les textes „überaus häufig”, même quand le bâtiment n'a rien à faire avec une ziggurat (*Berl. Jahrb. f. Vor- und Frühgesch.*, 8, 1968, p. 219). Les murs des villes s'élèvent dans les textes aussi haut qu'une montagne (voir A. SCHOTT, *Die Vergleiche in den akkadischen Königsinschriften*, MVAG, 30, 1926, pp. 109 ss.). Pour le problème qui nous occupe, la comparaison de la ziggurat à une montagne a donc peu de valeur.

Les fouilles à Warka (Uruk), Abu Shahrein (Eridu), Tell el-Obeid, Chafadje (Tutub) et Tell Brak ont montré que les plus anciennes ziggurats étaient des

indien über das Meer in das Zweistromland kamen” (*Die Herkunft der Sumerer. Österreichische Ak. der Wiss., Philos.-Hist. Klasse, SB*, 236. Bd., 1. Abhandlung, 1961, pp. 12 ss., Die sprachwissenschaftlichen Argumente, 32 ss., Die archäologischen und ethnologischen Argumente; 48 ss., Die anthropologischen Argumente; 52 ss., Ergebnisse, p. 54. Voir pourtant l'article le plus récent sur le problème: ALFRED HALDAR, *Woher kamen die Sumerer?*, BiOr, XXII, 1965, 131-140.

<sup>1)</sup> On l'a voulu aussi déduire du mot kur = montagne, pays, mais déjà THUREAU-DANGIN avait rejeté cette manière de voir ArOr, I, 1929, p. 272, n. 2. — Voir sur le mot kur, S. KRAMER, *Sumerian Mythology*, 1944, p. 32, 76: Myths of Kur; *id.*, dans JAOS, 63, 1943, 72 et n. 9. — Touchant le „monstre” kur (KRAMER), TH. JACOBSEN écrit: „as far as we can see, evidence of the existence of such a being is still lacking” (*Sumerian Mythology: A review article*, JNES, V, 1946, pp. 128-152, pp. 143 ss., p. 147).

<sup>2)</sup> KRAMER, *Sumerian Literary Texts from Nippur...* (AASOR, XXIII 1943-1944, pp. 27 s., Nr. 81-83).

<sup>3)</sup> FALKENSTEIN- VON SODEN, *Sum. und Akk. Hymnen und Gebete*, 1953, pp. 87 ss., Nr. 17, Lied auf Enlil: „Das „Stufengebirge”, die Sikurrat, die läutere Wohnung, die der „grosse Berg” [sc. Enlil] bewohnt...”

<sup>4)</sup> KRAMER, *Hymn to the Ekur* (RSO, XXXII, 1957, pp. 95-102, p. 96 s., transcr., p. 98 s., trad.).

terrasses d'une hauteur relativement minime, du moins comparée à celle des tours à étages d'époque postérieure. A Uruk, Eridu et Tell Brak on a repéré des restes du temple qui s'élevait sur ces terrasses. Les architectes sont unanimes à admettre que la tour à étages du temps historique s'est développée à partir de la terrasse préhistorique. Vu cette origine, LENZEN a dit qu'il n'est plus possible de considérer la ziggurat comme l'image d'une montagne (*Die Entwicklung der Zikurrat von ihren Anfängen bis zur Zeit der III. Dynastie von Ur*, 1941, p. 55). Cependant, c'est aller trop loin. Une terrasse d'une hauteur minime pourrait être considérée, elle aussi, comme l'image d'une montagne. FRANKFORT était d'opinion que déjà la plus ancienne plate-forme d'Eridu fut considérée comme la montagne sacrée (*The Art and Architecture of the Ancient Orient*, 1954, p. 7). Mais ce sont des spéculations qui ont peu de valeur pour résoudre le problème de l'origine de la ziggurat.

LENZEN a tout récemment voulu dériver l'origine de la haute-terrasse (Hochterrasse) hypothétiquement d'une plate-forme où l'on aurait érigé le grenier pour l'abriter contre l'inondation (*Gedanken über die Entstehung der Zikurrat*, IrAnt, VI, 1966, pp. 25-33, p. 30 s.). Il accepte pour cela l'idée „store-house”-Temple de JACOBSEN (*ibid.*). La conception selon laquelle la ziggurat serait née d'une plate-forme érigée pour abriter le bâtiment contre l'inondation est, comme on sait, ancienne. On la trouve déjà chez ANDRAE, qui a supposé que la plus ancienne forme de la ziggurat était un „aufgeschüttete Erdberg” (*OLZ*, 30, 1927, 1036). „Man erhob sich mit ihr über die Ebene, hauptsächlich über die Überschwemmung, die hier jährlich drohte” (*Das Gotteshaus*, 1930, p. 3; cf. HEINRICH, *Schilf und Lehm*, 1932, p. 25). ANDRAE ne songeait pourtant pas à un grenier, mais à une maison. „Hügel mit Haus darauf ist Vorbild für die Zikurrat, die Gottes Wohnsitz ist” (*id.*, p. 11). Il avait en vue le signe AB, généralement considéré comme le signe pour maison<sup>1)</sup>. Les fouilles à Warka ont montré que sur ce site les plus anciennes maisons étaient bâties non sur une Erdhügel, mais sur une plate-forme de jonc bien tassé (*UWVB*, IV, 1932, p. 7, HEINRICH; le même, *Schilf und Lehm*, 1934, p. 9; WOOLLEY, *Ur Excav.*, IV, 1956, p. 9: „the sort of platforms that are still made in the marshes of lower Iraq to raise the marsh-dweller's hut above the level of the waters...”). Dans aucun site où l'on a mis au jour des restes de la période d'Eridu/Haġgi Muhammed, ou du début de la période Obeid, on n'a trouvé de maisons érigées sur un monticule artificiel. Même à Redau Serġi, où l'usage de la brique crue était déjà connu,

<sup>1)</sup> E. UNGER, *Babylonisches Schrifttum*, 1921, p. 4, Nr. 25; *id.*, *Die Keilschrift*, 1929, p. 13, Nr. 21: „temple”, „maison”; B. LANDSBERGER, dans ZA, 41, 1933, p. 238: Hügel + Turm. — Voir pourtant FALKENSTEIN, *Archaische Texte aus Uruk*, 1936, p. 52: „dazu stimmt jedoch die älteste Zeichenform nicht” [Liste Nr. 644]. Selon KURT JARITZ, „eine oben spitz zusammenlaufende Rohrhütte. Aus diesem Ub. ergibt sich die Gb. Haus → Vater...” (*Schriftarchäologie der altmesop. Kultur*, 1967, p. 59). La signe n'a apparemment rien à faire avec un monticule.



les huttes étaient apparemment érigée à même le sol<sup>1)</sup>. A Ur, „the houses are set upon soil which has dried naturally . . . . Either the first comers to Ur found an island ready for their use or they built an artificial platform in its stead . . . .” (WOOLLEY, *o.c.*, p. 9-10). L'hypothèse d'ANDRAE, selon laquelle la maison sur plate-forme (Hügel mit Haus darauf) serait le prototype de la ziggurat, ne concorde donc pas avec les résultats des fouilles. A vrai dire, de pareilles données archéologiques auraient eu peu de valeur pour connaître l'origine de la ziggurat: la plate-forme d'où s'est développée la ziggurat doit avoir eu dès l'origine une fonction spéciale. D'ailleurs, le signe caractéristique de notre plate-forme est qu'elle s'est développée en hauteur dans une mesure qui n'a sans doute rien à faire avec le danger d'inondation. Deux questions se posent donc: quelle fonction avait la plate-forme à l'origine; ensuite, pourquoi a-t-on rehaussé la plate-forme et rebâti plusieurs fois le temple qui la couronnait.

Selon l'hypothèse de LENZEN, on aurait érigé le grenier sur la plate-forme la plus ancienne, comme nous l'avons dit<sup>2)</sup>. Nous savons notamment par des dessins sur des sceaux de Suse, qu'il était d'usage d'ériger le grenier sur une plate-forme (AMIET, *Représentations antiques de constructions susiennes*, RA, 53, 1959, pp. 39-44, Fig. 7-8, p. 43). Très curieusement, ANNA SCHNEIDER estime également possible que dans l'ancienne Mésopotamie le grenier ait été antérieur aux temples<sup>3)</sup>. Selon l'auteur, les plus anciens lieux de sacrifice pourraient avoir été situés tout près des greniers, où l'on aurait pu ériger plus tard un temple (*o.c.*, p. 76-77). Notons que chez ANNA SCHNEIDER il ne s'agit pas de l'origine de la ziggurat. LENZEN paraît estimer possible que le temple sur la plate-forme soit né du grenier. „Gott ist der Eigentümer des „store houses” [sic!] und sobald es einen Kult für den Gott gibt, wird er im „store house” celebriert” (*l.c.*, p. 33). Il nous semble que LENZEN songe trop exclusivement à la ziggurat archaïque à Warka. La forme la plus ancienne de cette terrasse, selon LENZEN, „(ist) der frühen Obeidzeit, vielleicht sogar der Haġgi Mohammed-Eridu Stufe zuzuschreiben” (*l.c.*, p. 29). Elle aurait donc une antiquité plus haute que la plate-forme d'Eridu, dont la forme la plus ancienne date du début de la période d'Obeid<sup>4)</sup>. Selon CHARLOTTE ZIEGLER, en effet, il n'est pas

<sup>1)</sup> E. HEINRICH, *Moderne arabische Gehöfte am unteren Euphrat und ihre Beziehungen zum „Babylonischen Hofhaus”*, MDOG, 82, 1950, pp. 19-46, p. 41 [s. et Abb. 19, p. 42; UWVB, IX, 1938, pp. 33 ss., et Taf. 19 (HEINRICH et FALKENSTEIN).

<sup>2)</sup> C'est naturellement LENZEN qui dit à „Thomas” (l'auteur HELEN KEISER): „so mag die Zikurrat aus dem einfachen Vorratshaus herausgewachsen sein, und die jährliche Erneuerung bekommt auch symbolische Bedeutung” (*Die Stadt der grossen Göttin. 4000 Jahre Uruk. Mit Archäologen zwischen Euphrat und Tigris*, 1967, p. 174). Un beau livre.

<sup>3)</sup> *Die sumerische Tempelstadt*. Plenge Staatswiss. Beiträge, Heft IV, 1920, p. 76.

<sup>4)</sup> Sumer, IV, 1948, pp. 119 ss., temple du niveau XI; XII-XIV datent également de la période d'Obeid; XV est pré-Obeid (*ibid.*, p. 121).

exclu qu'au-dessous du *Schlickschicht* qui se trouve sous le niveau XVIII (période d'Obeid) à Warka, il y ait un niveau antérieur à celui d'Obeid, et correspondant à celui de Haġgi Muhammed (*Die Keramik von Der Qal'a des Haġgi Mohammed*, 1953, p. 56-57). Nous savons pourtant que sur la plus ancienne plate-forme d'Eridu s'élevait déjà un temple<sup>1)</sup>, et il est, à notre sens, très probable que la plate-forme de Warka avait également dès l'origine une fonction sacrée. Le mieux connu des temples érigés sur la ziggurat archaïque à Warka est, comme on sait, le temple blanc<sup>2)</sup>. Il date de la période de Djemdet Nasr, et selon LENZEN tous les temples connus de cette ziggurat, même ceux qu'on suppose entre la couche X et le temple blanc (sept, selon LENZEN), datent de cette période (IrAnt, VI, 1966, p. 29). Il nous semble que l'hypothèse de LENZEN, selon laquelle en Mésopotamie la plate-forme d'où plus tard s'est développée la ziggurat aurait originellement été destinée à ériger le grenier, s'explique du fait qu'on ne sait rien de la plate-forme la plus ancienne à Warka. Mais nous avons Eridu, et il nous semble probable — nous l'avons dit — que la terrasse à Warka ait eu aussi dès le début une fonction sacrée. Et, naturellement, pas seulement à Warka. Il est hors de doute que la religion est plus ancienne que l'érection de greniers. Peut-être à l'origine a-t-on érigé sur la terrasse l'emblème de la divinité ou du Numen, probablement avec un autel rudimentaire. Plus tard on aura bâti sur la terrasse un temple, non pour y déposer l'emblème du Numen — il est bien connu que même dans la période néo-babylonienne on plaçait l'emblème de la divinité par-devant la façade du temple<sup>3)</sup> — mais pour y placer l'autel. De la coutume de sacrifier dans l'intérieur du bâtiment devait bientôt naître l'idée que la divinité habitait le temple.

<sup>1)</sup> Temple XI, Sumer, IV, 1948, Pl. VI; JEOL, 11, 1949-1950, Fig. 12, p. 107.

<sup>2)</sup> UWVB, VIII, 1937, pp. 30 s. et Taf. 19, temple B; LENZEN, *Die Entwicklung der Zikurrat von ihren Anfängen bis zur Zeit der III. Dynastie von Ur*, 1941, Taf. 2 et 22 a-b; id., *Zur Datierung der Anu-Zikurrat in Warka*, MDOG, 83, 1951, pp. 1-23, p. 8; PARROT, *Ziggurats et Tour de Babel*, 1949, Fig. 71-72, p. 116; BUSINK, *Sumerische en Babylonische Tempelbouw*, 1940, Pl. II, 3.

<sup>3)</sup> Mrs E. DOUGLAS VAN BUREN, *Symbols of the Gods in Mesopotamian Art*, AnOr., 23, 1945, pp. 4 ss.; HEINRICH, *Bauwerke in der altsum. Bildkunst*, 1957, Abb. 41, p. 43; 101, p. 81; 102, p. 82. — Fragment d'un temple-modelle (époque de Djemdet Nasr) où les poteaux ansés sont indiqués, UWVB, VIII, 1937, Taf. 48 k. — Le poteau ansé trouvé à Tello (HEUZEV, *Découvertes*, p. 410, Nr. 17, Album Pl. 57, 1) était probablement l'emblème du dieu Ningirsu, voir PARROT, dans BiOr, III, 1946, p. 98 (contre Mrs. DOUGLAS VAN BUREN qui ce symbole attribue à Anu). — De la période néo-babylonienne l'usage est connu de la satire sur Nabonide, voir B. LANDSBERGER-TH. BAUER, ZA, 37, 88 ss.: *Strophengedicht von den Freveltaten Nabonids* . . . , p. 93, l. 19-22; S. SMITH, *Babylonian Historical Texts* . . . , 1924, pp. 27 ss., 83 ss., transcr. + trad.; PRITCHARD, ANET, 1950, p. 312 s.: *Verse Account of Nabonidus*, trad. L. OPPENHEIM. — Temple supérieur flanqué de l'emblème du dieu: LEGRAIN, *The Culture of the Babylonians* . . . , 1925, Pl. XXI, Nr. 346, „a remarkable three stage ziggurat supports two crooked sticks, emblems of the god”, p. 247; époque d'Hammurabi; BASOR, 99, 1945, Fig. 2, p. 19, sceau du 8<sup>e</sup>/7<sup>e</sup> siècle; EDITH PORADA.



Selon LENZEN l'évolution en hauteur de la terrasse pourrait être la conséquence de multiples inondations. Au début, à la suite d'inondations, il aurait été nécessaire de rehausser la terrasse tous les printemps, et de cette nécessité serait née la coutume religieuse de rehausser la terrasse tous les ans<sup>1)</sup>. Il est possible que des inondations violentes aient parfois influencé l'évolution de la terrasse<sup>2)</sup>, mais il est, à notre sens, impossible qu'on ait cérémoniellement rehaussé la terrasse tous les ans. Durant une période de cent ans, par exemple, la terrasse aurait reçu une hauteur d'au moins vingt-cinq mètres, si nous supposons un rehaussement de 25 cm par an par exemple. A Warka il y a un rehaussement de 1.20 m au-dessous du niveau C. A ce propos HEINRICH écrit: „Die Wohnstadt wuchs naturgemäss viel schneller an als das Tempelgebiet, so dass nach gewisser Zeit die Zikurra den Wohnhügel kaum noch überragt hat. Der Wunsch, diesen sicher als ungehörig empfundenen Zustand zu ändern, könnte Anlass gewesen sein für die besprochene Erhöhung der Zikurra . . .” (UWVB, X, 1939, p. 25). Au lieu de *könnte* . . ., nous dirions plutôt *wird wohl Anlass gewesen sein*. Puisque, durant la période historique la ziggurat était dédiée au dieu principal de la ville<sup>3)</sup>, on doit admettre que la terrasse de la période pré-historique et proto-historique l'a été également. C'est une des raisons pourquoi l'on peut avoir érigé le temple sur une terrasse aussi haute que possible. Nous y reviendrons plus bas.

Les fouilles à Warka et plus tard à Abu Shahrein ont fourni des données sur

<sup>1)</sup> *IrAnt*, VI, 1966, p. 32.

<sup>2)</sup> Sur ce thème, voir ÉTIENNE DE VAUMAS, *L'écoulement des eaux en Mésopotamie et la province des eaux de Tello*, Iraq, XXVII, 1965, pp. 81-99. „Jusqu'en 1956, où les barrages de Ramadi et de Samarra ont permis de maîtriser les crues en les détournant vers les dépressions du désert, la Mésopotamie a vécu dans la hantise des inondations. Le 13 février 1941 par exemple, le débit du Tigre est monté à 13000 m<sup>3</sup>/sec., (10 fois son débit moyen!) alors que son lit ne peut évacuer plus de 7 à 8000 m<sup>3</sup>/sec.” (p. 93). — Sur le „déluge” voir PARROT, *Déluge et arche de Noé*, *Cahiers d'archéologie biblique*, I, 1952; M. E. L. MALLOWAN, *Noah's flood reconsidered*, Iraq, XXVI, 1964, pp. 62-82. Voir notamment H. LENZEN, *Zur Flutschicht in Ur*, *Baghd. Mitt.*, 3, 1964, pp. 52-64: „Warum sucht man nach Beweisen, wo nichts bewiesen werden kann?” (p. 64). Nous suivons LENZEN en dépit de R. L. RAIKES, *The Physical evidence for Noah's flood*, Iraq, XXVIII, 1966, pp. 52-63 et . . . H. QUIRING, *Sintflut, Stufenturm und erstes Gotteshaus*, *Saeculum*, I, 1950, pp. 397-404. — Selon FALKENSTEIN: „Für Katastrophen aller Art, auch für die Störungen, die die Zuwanderung fremder Völker im Gefolge hatte, verwendet die sumerische Dichtung vielfach das Bild der „Flut”, wobei sie auf ein in Babylonien nur zu häufiges Naturereignis verweist” (*Fischer Weltgesch.*, 2, 1965, p. 65). — Sur la légende babylonienne du déluge, voir E. SOLLBERGER, *The Babylonian Legend of the Flood*, 1962; G. PETTINATO, *Die Bestrafung des Menschengeschlechts durch die Sintflut*, *OrNS*, 37, 1968, pp. 165-200. — Sur l'origine du récit biblique, JAC. SCHONEVELD, *De oorsprong van het Bijbelsche Zondvloed-verhaal*, Diss. Leiden, 1938.

<sup>3)</sup> Trois exemples: Nippur: Enlil (voir ci-dessus, FALKENSTEIN-VON SODEN); Ur: Nanna/Sin (*VAB* 4, 1912, Nabonid. Nr. 5, Col. I, 5, 28); Babel: Marduk (*ibid.*, Nebuk. Nr. 17, Col. IV 1, s.).

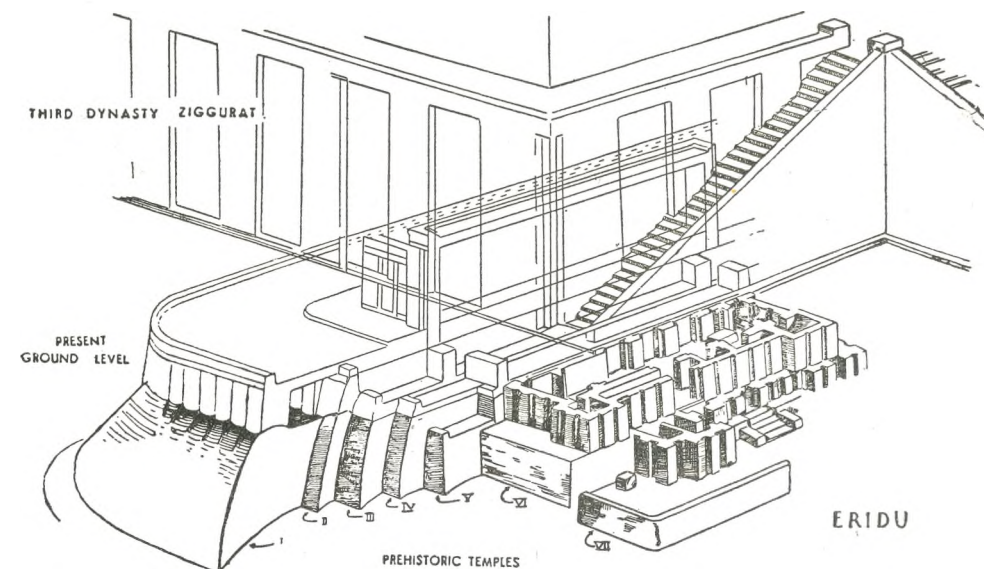


Fig. 6. Eridu. Le temple sur terrasse; diagramme (OrNS, 17, 1948, Pl. II).

l'évolution de la terrasse. Nous ne parlerons que d'Eridu<sup>1)</sup>. Au niveau XI (début de la période d'Obeid), le temple fut érigé sur une terrasse peu élevée. Pour y monter, il y avait une rampe (d'environ 1 m de largeur), munie de parapets (*Sumer*, IV, 1948, p. 120). Il n'est pas impossible que cette terrasse ait constitué un abri contre les inondations: la largeur minime des murs (environ 40 cm) pourrait l'attester. C'est cependant peu probable, car on a plus tard agrandi la terrasse sans la rehausser en même temps (*id.* et Pl. VI, en bas à droite). D'ailleurs, l'agrandissement fut exécuté partiellement au moyen de sable et de gravier: on a rempli les creux d'un squelette en briques crues de ce matériau<sup>2)</sup>, peu résistant à une inondation. Durant la période d'Obeid on a rebâti au moins cinq fois le temple sur cette terrasse. Cependant, on ne l'a

<sup>1)</sup> Rapports préliminaires sur les fouilles à Abu Shahrein, exécutées sous la direction de SETON LLOYD et FUAD SAFAR dans: 1<sup>er</sup> camp., *Sumer*, III, 2, 1947, pp. 84-111; 2<sup>e</sup> camp., *id.*, IV, 2, 1948, pp. 115-125; ILN 5641, May 31, 1947, pp. 581-583; *id.*, 5708, Sept. 11, 1948, 303-305 (*The Oldest City of Sumeria*); 3<sup>e</sup> camp., *Sumer*, VI, 1, 1950, pp. 27-33. — Voir aussi, PARROT, *Ziggurats et Tour de Babel*, 1949, pp. 144 ss., Fig. 88-92, pp. 145-147; BUSINK, *Over de Tempels XVI-VI te Eridu*, *JEOL*, 11, 1949-1950, pp. 106-117; *id.*, *De Babylonische Tempeltoren*, 1949, pp. 14 ss.; S. LLOYD, *Ur - al 'Ubaid, 'Uqair and Eridu*, Iraq, XXII, 1960, pp. 23-31, p. 31; *id.*, *Mounds of the Near East*, 1963, pp. 57 ss., p. 63. — Sur l'évolution de la ziggurat archaïque à Warka, voir UWVB, VIII, 1937, pp. 27 ss. (HEINRICH); X, 1939, 32 s. et 21 n. 1 (*id.*); LENZEN, *Zur Datierung der Anu-Zikurra in Warka*, *MDOG* 83, 1951, pp. 1-23; PARROT, *Ziggurats*, pp. 114 ss., Fig. 71-72, p. 116.

<sup>2)</sup> *Sumer*, IV, 1948, p. 120.



jamais démoli de fond en comble (Fig. 6). On a rempli de briques crues la partie inférieure, se dressant encore jusqu'à une assez grande hauteur, pour former ainsi une terrasse plus haute que l'ancienne <sup>1)</sup>. A la fin de la période proto-historique, la terrasse peu élevée du début de la période d'Obeid était devenue une véritable haute-terrasse, la partie inférieure plus large à la base (avec du fruit), la partie supérieure montrant un mur segmenté par des projections verticales <sup>2)</sup>. En même temps on avait agrandi la terrasse, ce qui était nécessaire vu sa grande hauteur. On peut aussi naturellement songer à des conditions nouvelles du culte, ou à la fête du nouvel-an, à laquelle participaient peut-être toujours plus d'habitants de la ville <sup>3)</sup>. La question se pose maintenant pourquoi on a si souvent démoli et rebâti le temple sur la terrasse. Il faut pourtant parler d'abord de la fonction du temple sur la terrasse et sur la tour à étages.

LENZEN est d'avis que la haute-terrasse et la tour à étages étaient des autels „die errichtet waren zu Ehren einer fernen, von Himmel her wirkenden Gottheit" (*Entwicklung*, p. 60 f.; Ir Ant, VI, 1966, p. 26). Il cite deux textes de la période séleucide, qui prouvent qu'on a sacrifié sur le toit du temple supérieur durant cette période <sup>4)</sup>. Une rampe dans le temple blanc (Anu-ziggurat, Warka; période de Djemdet Nasr) <sup>5)</sup> indique comme probable qu'ici aussi on a sacrifié sur le toit du temple. Cet accord entre épigraphie et architecture „ne manque pas d'être impressionnant" (PARROT, *Archéologie Mésop.*, *Les Étapes*, 1946, p. 352). Les textes cités par LENZEN montrent cependant clairement que le temple au sommet était l'habitation (Wohntempel) du dieu (THUREAU-DANGIN, *o.c.*, p. 83, Rv. (I)-(2); FALKENSTEIN, *o.c.*, p. 27, AO. 645I, Rv. I-2). Plusieurs textes, notamment de la période néo-babylonienne, mais aussi des textes plus anciens, le montrent également <sup>6)</sup>. Nous avons déjà vu qu'Enlil habite la

<sup>1)</sup> Voir le diagramme Fig. 6.

<sup>2)</sup> BUSINK, *De Babylonische Tempeltoren*, Pl. V. — La reconstitution proposée par LLOYD (*The art of the ancient Near East*, 1961, Fig. 218, p. 259; MALLOWAN, *Early Mesopotamia and Iran*, 1965, trad. neerland., 1966, Fig. 30, p. 41) nous semble destinée au grand public; c'est un bâtiment imposant, mais une reconstitution peu probable.

<sup>3)</sup> On ne sait pourtant pas si la fête du nouvel an remonte à une période aussi haute. — Pour la période de la II<sup>ème</sup> dynastie de Lagaš, la fête est explicitement prouvée dans Statue B VIII, 11; E V, 1 ss.; G III, 5 ss. (J. VAN DIJK, *La fête du nouvel an dans un texte de Šulgi* [LB 963], BiOr, XI, 1954, pp. 83-88, p. 84). — Nous savons qu'à la période néo-babylonienne tout le peuple participait à la fête (PALLIS, *The Babylonian Akitu Festival*, 1926, p. 150).

<sup>4)</sup> THUREAU-DANGIN, *Rituels acc.*, 1921, pp. 75 s., transcr. AO. 645I, pp. 80 ss., trad.; pp. 118 s., 121 s., AO. 6460; cf. FALKENSTEIN, *Topografie von Uruk*, I, 1941, pp. 28-29, AO. 6460.

<sup>5)</sup> UWVB, VIII, 1937, p. 31 et Taf. 19, les pièces 6 et 9; PARROT, *Ziggurats*, Fig. 72, p. 116; BUSINK, *Sum. en Babyl. Tempelbouw*, Pl. II, 3.

<sup>6)</sup> BUSINK, *De Babyl. Tempeltoren*, 1949, p. 77 s. et n. 240-243.

ziggurat de Nippur. Puisque durant la période historique le temple du sommet était l'habitation du dieu, on doit l'admettre aussi pour le temple sur la terrasse des périodes préhistorique et proto-historique, type d'architecture sacrale qui d'ailleurs a eu, comme nous le verrons dans la Partie II, une très longue vie durant l'époque historique. Il n'y a donc aucune raison de considérer la tour à étages et le temple sur terrasse comme des autels (Tempelaltäre) <sup>1)</sup>. D'ailleurs les sacrifices sur le toit d'un temple n'étaient pas limités à une seule catégorie de temples: on sacrifiait aussi sur le toit des temples inférieurs (MEISSNER, *Bab. und Assyrien*, II, 1925, p. 86). Des particuliers sacrifiaient sur le toit de leur maison (id., p. 87); on sacrifiait même sur le toit du palais <sup>2)</sup>.

A propos de l'hypothèse de LENZEN selon laquelle ziggurat et temple sur terrasse „errichtet waren zu Ehren einer fernen, von Himmel her wirkenden Gottheit" (*l.c.*), remarquons qu'ici encore LENZEN a apparemment songé trop exclusivement à Uruk. Anu était le dieu du ciel et l'on doit supposer que la ziggurat archaïque à Warka était déjà dédiée à ce dieu, car elle est située tout près l'endroit où fut bâti plus tard le temple d'Anu et Antum, couronné d'une ziggurat <sup>3)</sup>. Mais que dire par exemple du temple sur terrasse à Tell el-Obeid, ou à Eridu? Le premier était dédié à Ninḫursag, le second, situé partiellement à l'endroit de la ziggurat d'Ur III, l'était probablement à Enki, le dieu des eaux souterraines. L'hypothèse de LENZEN est trop exclusive, et elle est, à notre avis, inutilisable pour résoudre le problème de l'origine de la ziggurat. Les terrasses les plus anciennes, d'une hauteur minime, n'ont sans doute rien à faire avec une „fernen von Himmel her wirkenden Gottheit".

Plusieurs savants sont d'avis que la cérémonie du mariage sacré (*hieros gamos*) était célébrée au sommet de la ziggurat. Mrs. DOUGLAS VAN BUREN a montré dès 1944 que le mariage sacré était „the essential and pivotal element of Babylonian religion" (*The Sacred Marriage in Early Times in Mesopotamia*, OrNS 13, 1944, pp. 1-72, p. 1). FALKENSTEIN († 1966) a dit en 1947 que la „Götterhochzeit" und alle Vorstellungen, die damit zusammenhängen . . . im Mittelpunkt der sumerischen Religion (stehen)" (*Eine Hymne auf Šūsîn von Ur*, WO, 2, 1947, pp. 43-50, p. 1). Les données littéraires sur cette cérémonie datent en

<sup>1)</sup> Très curieusement, LENZEN prend les temples inférieurs de Warka également pour des autels (Tempelaltäre). „Aus der nahen Verwandtschaft der Hochtempel und der Tempelanlagen der Urukschichten möchte ich schliessen, dass beide ursprünglich gleiche Bedeutung hatten. Ich betrachte sie als die Weihestätten, an welchen man Gottnähe erflehte, an welchen man Opfer brachte, also als die „Altäre" des Kultes" (*Entwicklung* p. 59). A notre avis, il n'y a aucun doute que les temples en haute aussi bien que les temples en bas ont été des habitations des dieux. Concernant les temples d'Uruk IV, voir J. VAN DIJK, dans OLZ, 62, 1967, p. 239: c'étaient des habitations de divinités anthropomorphes.

<sup>2)</sup> Par exemple dans le poème de Gilgameš, voir F. M. TH. DE LIAGRE BÖHL, *Het Gilgamesj-Epos*, 1941, p. 38.

<sup>3)</sup> C'est en vue de cette situation qu'on appelle la ziggurat archaïque de Warka ziggurat d'Anu (W. ANDRAE, *The Story of Uruk*, Antiquity, 1936, pp. 133-145, p. 139).



grande partie de la période néo-sumérienne, mais ceci „berechtigt uns nicht, in diesen Feiern eine Neuerung des ausgehenden 3. Jahrtausends zu sehen” (FALKENSTEIN, *l.c.*, p. 50). Eannadu (I<sup>ère</sup> dynastie de Lagaš) se nomme „geliebter Gatte der Inanna” (*ibid.*; SAKI, p. 18/19, VI, 8-9, Stèle aux Vautours). En 1928, S. SMITH a émis l'opinion que le mariage sacré était célébré dans le *gigunu* au sommet de la ziggurat (*A Babylonian Fertility Cult*, JRAS, 1928, pp. 849-868, p. 850 f.). GADD l'a admis également (*History and Monuments of Ur*, 1929, p. 236, peut-être à la suite de SMITH) et c'est de nos jours l'opinion courante<sup>1</sup>). Il y a pourtant des divergences. Selon Mrs. DOUGLAS VAN BUREN, seul le mariage entre le dieu et la déesse était célébré sur la ziggurat (*l.c.*, p. 24, Nippur). „When, however, a priest-king was appointed to represent Enlil the rites were performed in a temple on the earth” (*ibid.*). Dans un „marriage myth”, où il s'agit du mariage d'Enlil et Ninlil, c'est dans é-ki-ur (une pièce du temple inférieur) que la cérémonie était célébrée (*l.c.*, p. 25). Il nous semble peu probable qu'on ait célébré le *hieros gamos*, la cérémonie la plus importante du nouvel-an, dans deux pièces distinctes, l'une sur la ziggurat, l'autre dans le temple inférieur. Que les divinités puissent être représentées par des symboles<sup>2</sup>), nous semble indifférent<sup>3</sup>). L'hymne de Šūsîn contient à vrai dire des allusions évidentes sur l'union sexuelle du roi et de la lukur-prêtresse (FALKENSTEIN, *l.c.*, p. 50). D'après un texte de Nabonide le *hieros gamos* à Ur était célébré dans é-gipar, un temple inférieur<sup>4</sup>). A l'époque séleucide à Uruk, le mariage d'Anu-Antum était célébré dans é-NIR, une pièce du temple inférieur (FALKENSTEIN, *Topographie*, I, 1941, p. 25-26, voir aussi p. 26, n. 2). Pour autant que nous le sachions, aucun texte ne nous fait soupçonner que le *hieros gamos* ait été célébré au sommet de la tour à étages. Nous avons, il est vrai, le passage souvent cité d'Hérodote, I, 181-182, mais il est curieux qu'Hérodote ne parle pas du *hieros gamos* entre le dieu et la femme du pays. En mentionnant la prêtresse à Thèbes et à Patara en Lycie, Hérodote dit à la fin: il n'y a pas toujours un oracle, mais quand il y en a un, on enferme la prêtresse la nuit dans le temple. Doit-on supposer que la femme était au sommet de la Tour de Babel pour y accueillir un oracle? Déjà FRANKFORT estimait possible que le chambre où était célébré le mariage sacré de Marduk et Šarpanitum „was not the same as

<sup>1</sup>) Voir: F. M. TH. DE LIAGRE BÖHL, *Skizze der mesopotamischen Kulturgeschichte*, Nieuwe Theol. Stud., XIX, 1936-37, pp. 129-137, p. 131; S. LLOYD, *Twin Rivers*, 1947, p. 26/27; J. SCHONEVELD, *De Betekenis van de Babylonische Tempeltoren*, Ned. Theol. Tijdschrift, 5. Jaarg., 1951, pp. 321-338, p. 333; P. AMIET, RA, XLVII, 1953, p. 33; S. H. HOOKE, *Babylonian and Assyrian Religion*, 1953, p. 60 (probablement); H. LENZEN, IrAnt, VI, 1966, p. 32.

<sup>2</sup>) MARGARETE RIEMSCHEIDER, *Augengott und Heilige Hochzeit*, 1953, p. 191-192.

<sup>3</sup>) Cf. J. VAN DIJK, OLZ, 62, 1967, p. 240: „man kann in der heiligen Hochzeit doch keine Symbole vertreten, ohne sie wenigstens anthropomorph zu denken”.

<sup>4</sup>) F. M. TH. DE LIAGRE BÖHL, *Die Tochter des Königs Nabonid. Symbolae Paulo Koschaker dedicatae*, 1939, pp. 151-178, p. 165, Col. I, l. 39-40.

that which Herodotus saw [sic!] on the toptier of the temple tower” (*Kingship and the gods*, 1948, p. 331). Cette chambre est sans doute à chercher dans le temple inférieur, c'est-à-dire dans Esagila (cf. FRANKFORT, *o.c.*, p. 330).

L'opinion qui nous occupe ici montre des divergences, nous l'avons dit. Outre l'avis de Mrs. DOUGLAS VAN BUREN selon laquelle le *hieros gamos* était occasionnellement célébré dans le temple inférieur, il faut mentionner l'opinion de HEINRICH. Selon HEINRICH la cérémonie était célébrée dans le temple supérieur avant la période d'Ur III, dès le début de cette période, dans le temple inférieur (*Von der Entstehung der Zikurrate, Moortgat-Festschrift*, 1964, pp. 113-125, p. 124). Il a déjà voulu voir en 1949 une relation entre la forme oblongue de l'autel („postament”) dans le temple d'Uqair (période de Djemdet Nasr) et le *hieros gamos*<sup>1</sup>). Remarquons que la forme oblongue du postament pourrait avoir été destinée à recevoir des objets cultuels ou votifs. Pourtant, la thèse de HEINRICH selon laquelle le *hieros gamos* était célébré sur la temple-terrasse avant Ur III mérite l'attention. Comme nous le verrons plus bas, le temple inférieur de la ziggurat (Tieftempel) est une création relativement tardive. Le *hieros gamos* devait donc primitivement être célébré sur la temple-terrasse, mais on ne sait pas si la cérémonie du mariage sacré remonte aux périodes préhistorique et proto-historique<sup>2</sup>). Il est en tout cas erroné d'appeler ces temples sur terrasses (Uruk, Eridu, Uqair) Hochzeitshäuser (HEINRICH, *Moortgat-Festschrift*, p. 123). A ce compte on pourrait nommer ainsi les temples inférieurs où cette cérémonie fut célébrée plus tard. Le temple sur terrasse n'était pas simplement une maison de fête, c'était sans doute un sanctuaire où l'on exécutait un culte journalier, comme dans tous les autres temples. Seulement, c'était le temple du dieu principal de la ville.

Comme nous l'avons dit plus haut, l'évolution de la terrasse en hauteur, selon l'hypothèse de LENZEN, pourrait être la conséquence de multiples inondations, d'où serait née la nécessité religieuse de rehausser la terrasse tous les ans, hypothèse à notre avis peu probable. En 1964 HEINRICH avait proposé une hypothèse analogue, qui toutefois se fondait sur des textes sumériens et par conséquent montrait un caractère moins vague (*Von der Entstehung der Zikurrate, Moortgat-Festschrift*, 1964, pp. 113-125). HEINRICH cite des textes sumériens traitant de la destruction de temples et de villes (textes de lamentation), qui selon lui n'ont pas trait à des faits historiques, mais à des destructions cérémonielles. C'était déjà l'opinion de M. WITZEL notamment (*Die Klage über Ur*, OrNS, 14, 1945, pp. 185-234). Selon HEINRICH: „Da nun aber die Wirk-

<sup>1</sup>) *Die Stellung der Uruktempel in der Baugeschichte*, ZA, 49 [1949], 1950, pp. 21-44, p. 41.

<sup>2</sup>) Selon S. N. KRAMER, l'idée du *hieros gamos* s'est établie vers le milieu du 3<sup>e</sup> mill. „To lend importance and prestige to both the credo and the rite, however, it was advisable to trace them back to earlier times . . .” (*The Sumerians*, 1963, p. 141).



lichkeit die periodische Zerstörung der ganzen Stadt nicht zugelassen haben kann, wäre es verständlich, wenn dafür als pars pro toto ein bestimmter, besonders hervorgehobener Kultplatz gewählt worden wäre. Der Ort der heiligen Hochzeit, wo das mythisch-magische Geschehen zu seiner Erfüllung kommt, wäre dafür besonders geeignet" (*l.c.*, p. 123). La cérémonie se serait introduite de démolir et rebâtir le temple sur la terrasse „in kürzeren Abständen und schliesslich vielleicht jährlich zu wiederholen" (*l.c.*, p. 124). Peu importe, évidemment, que l'on nomme ici le temple sur terrasse Hochzeitshaus (HEINRICH), ou simplement temple du dieu principal de la ville. C'était ce dieu qui jouait le rôle le plus important dans la fête du nouvel-an. Remarquons pourtant tout de suite que selon les savants les plus compétents les textes de lamentation ont trait à des faits historiques, non à des destructions cérémonielles<sup>1)</sup>. La mieux connue est la *Lamentation over the Destruction of Ur* (Texte AO. 6446: DE GENOUILLAC, *Textes religieux sumériens*, Nr. 40; transcr. et trad.: KRAMER, *OIUC, Assyriological Stud.*, 12, 1940). KRAMER a établi plus tard que les lamentations sur la destruction d'Ur et de Sumer ne sont pas, comme on l'avait admis autrefois, deux compositions (l'une lamentation sur la destruction d'Ur, l'autre sur la destruction de Sumer et Agade), mais une seule composition (*Literary Texts from Ur*, VI, 2, p. 1; voir Iraq, XXV, 1963, pp. 171-176, p. 171). Ce sont les dieux An, Enlil, Enki et Nintu qui ont ordonné de détruire Sumer, de déplacer la royauté d'Ur, de déporter les habitants et de les remplacer par le peuple Su et les Élamites. Le premier kir ugu se termine par une description de la destruction violente de Sumer par les Gutis (*id.*, p. 172). Il faut donc faire abstraction des textes de lamentation pour résoudre le problème de l'évolution de la haute-terrasse. D'ailleurs, même WITZEL — qui à propos de la lamentation sur la destruction d'Ur ne songe pas à un fait historique et pense que la destruction de temples dans ce texte est fortement exagérée — croit qu'il peut s'agir d'une destruction par suite de la saison (*l.c.*, p. 192). Il ne songe apparemment pas à un renouvellement cérémoniel de la ziggurat ou d'un temple.

Nous ne pouvons pas davantage suivre HEINRICH quand il dit: „Der jährlichen Zerstörung der Tempel im Mythos entspricht die schnelle Folge der verschiedenen Zustände in Eridu und vor allem auf der Anuzikurrat, für die

<sup>1)</sup> Voir, F. THUREAU-DANGIN, *Une lamentation sur la dévastation du temple d'Ištar*, RA, 33, 1936, pp. 103-111; TH. JACOBSEN, *Primitive democracy in Ancient Mesopotamia*, JNES, II, 1943, pp. 159-172, p. 171; A. FALKENSTEIN, dans ZA, 49, 1950, p. 320-321; FALKENSTEIN-VON SODEN, *Sum. und Akkad. Hymnen und Gebete*, 1953, p. 377; FALKENSTEIN, *Fluch über Akkade*, ZA, 57, 1965, pp. 43-124, p. 48; S. N. KRAMER, *The Sumerians*, 1963, p. 142 s.; C. J. GADD, *The Second Lamentation for Ur. Hebrew and Semitic Studies presented to Godfrey Rolles Driver*, 1963, pp. 59-71; Y. ROSENGARTEN, *A sujet d'un théâtre religieux sumérien*, RHR, CLXXIV, 1968, pp. 117-160, p. 121 — Déjà S. LANGDON avait songé à des faits historiques, voir *Lament for the destruction of Ur and Sumer by the Elamites*. The Babylonian Exp. of the Un. Pennsylvania, Series A; Cuneiform Texts, Vol. XXXI, 1914, p. 5 s.

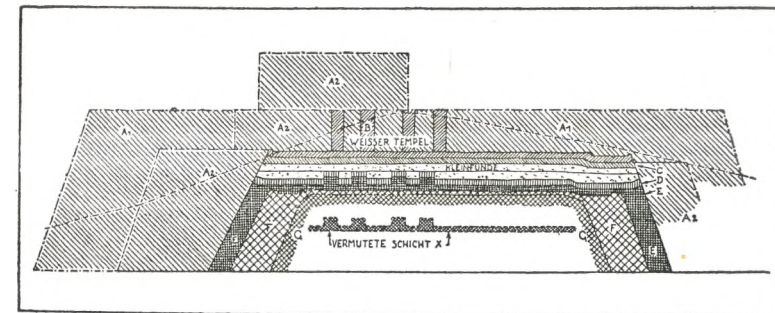
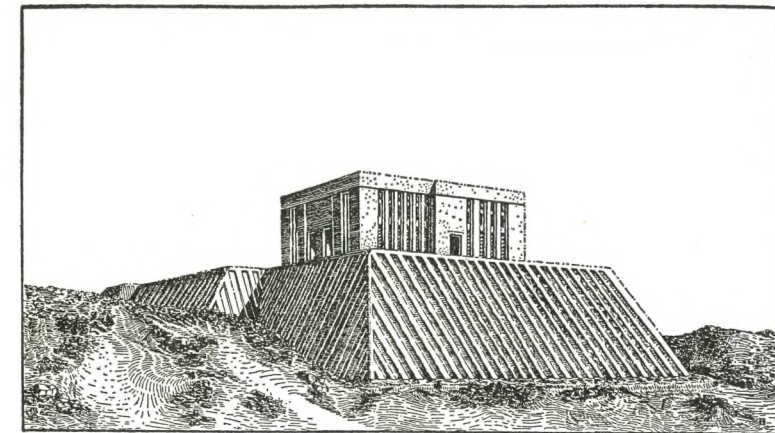


Fig. 7. Uruk. Ziggurat archaïque d'Anu (*Handb. der Archäologie*, 1939, Fig. 47-48, p. 659-660)

sich ein äusserer Zwang nicht nachweisen lässt" (*Festschrift-Moortgat*, p. 122). Il y a effectivement sur la ziggurat d'Anu à Warka de nombreux niveaux (Fig. 7; disons une dizaine) qui tous datent de la période de Djemdet Nasr (voir plus haute). Mais la glyptique et la sculpture de cette période (tête de Warka!) tout autant que la diffusion de la civilisation de cette période vers le nord comme vers l'ouest, prouvent qu'elle doit avoir eu une longueur d'au moins un siècle. D'ailleurs, HEINRICH lui-même a montré, nous semble-t-il, un cas où il fut très probablement nécessaire de rehausser la terrasse<sup>1)</sup>. En ce qui concerne Eridu, la terrasse fut rehaussée tout au plus six fois durant la période d'Obeid, période de quelques siècles probablement. Et, ce qui est tout aussi important, le plan des temples montre des variations assez remarquables; on ne peut ici songer simplement à une coutume religieuse de démolir et rebâtir

<sup>1)</sup> UWVB, X, 1939, p. 32; voir ci-dessus.



périodiquement l'ancien temple <sup>1)</sup>. A notre avis l'hypothèse de HEINRICH sur le développement de la haute-terrasse doit être rejetée, tout comme celle de LENZEN. Nous allons indiquer une série de causes qui pourraient avoir mené à l'évolution de l'haute terrasse couronnée d'un temple.

Il faut avant tout songer à des destructions, déprédations ou profanations du temple par l'ennemi, ou par suite de revoltes intérieures. Nous sommes naturellement le mieux informés sur la période présargonique, mais pour les périodes préhistorique et proto-historique les indices ne manquent pas, et nous pouvons en outre en juger par analogie avec l'époque historique. On a soupçonné depuis longtemps que les dynasties mentionnées dans la liste des rois (WB 444) <sup>2)</sup> n'ont pas régné consécutivement (voir LANGDON, *Kish*, I, 1924, p. 6) et KRAUS pouvait écrire en 1952 que la théorie „von der jeweiligen Einmaligkeit des Königtums” s'avère historiquement fausse et contraire à la tradition babylonienne (*Zur Liste der älteren Könige von Babylonien*, ZA, 50, 1952, pp. 29-60, p. 48). PARROT a trouvé tout récemment à Mari un objet votif de Mesannipadda, fondateur de la I<sup>ère</sup> dynastie d'Ur, d'où il ressort qu'il était un contemporain de Ansud, fondateur de la dynastie de Mari, la 10<sup>e</sup> après le déluge <sup>3)</sup>. Ces nombreuses petits cités-états de Basse Mésopotamie à la période présargonique (Kiš, Uruk, Ur, Eridu, Lagaš, etc.) se sont continuellement combattues (Eannadu de Lagaš par exemple a subjugué Ur et Uruk, SAKI, p. 18/19, *Stèle aux Vautours*, IX, 1-2; 20/21, *Feldstein A*, IV, 6-7) et au cours de ces conflits on a sans doute souvent détruit non seulement les murs de villes, mais aussi des temples. Urlumma de Gis-ĥu, un contemporain d'Entemena, a détruit des sanctuaires à Lagaš (SAKI, p. 38/39, *Cône*, II, 39-42). Lugalzaggesi d'Umma/Uruk, sous Urukagina, a pillé des temples en Girsu et notamment brûlé le temple de Gatumdug (SAKI, p. 56/59, k) Tontafel; texte de lamentation d'Urukagina; KRAMER, *The Sumerians*, 1963, pp. 322-333, nouvelle trad.).

D'après la Kinglist, la royauté avant le déluge était fixée à Eridu, ensuite à Bab-tibira, Larak, Sippar, Šuruppak <sup>4)</sup>. Les fouilles à Abu Shahrein ont montré qu'Eridu était une des plus anciennes cités de la Basse Mésopotamie. Ici aussi il faut songer à de petits „États” qui ont existé simultanément et se sont combattus continuellement, comme dans la période présargonique. Les documents

<sup>1)</sup> Il suffit de comparer les niveaux VIII avec IX (Sumer, IV, 1948, Pl. VI), VII avec VIII (ILN 5641, May 31, 1947, p. 581 [VII] et Sumer, IV, Pl. VI), VI (Sumer, III, 1947, Fig. 2) avec VII.

<sup>2)</sup> TH. JACOBSEN, *The Sumerian Kinglist*, OIUC, Assyr. Stud., Nr. 11, 1939, pp. 70 ss., transcr. et trad.; S. LANGDON, *The Weld-Blundell Collection*, Vol. II, 1923, pp. 8 ss.; G. BARTON, *RISA*, 1929, pp. 346 ss.; M. R. ROWTON, *The Date of the Sumerian King List*, JNES, XIX, 1960, pp. 156-162.

<sup>3)</sup> Syria, XLII, 1965, pp. 219 ss.; AASyr, XVI, 1, 1966, pp. 11 s., PARROT; *id.*, Mission archéol. de Mari, IV, *Le „Trésor” d'Ur*, 1968, pp. 44 ss.

<sup>4)</sup> JACOBSEN, *o.c.*, p. 71, l. 1 ss.

littéraires manquent naturellement. Les fouilles à Warka ont montré que tous les bâtiments des niveaux VI-IV, pour autant qu'ils existaient encore dans le stratum IVa, „gleichzeitig einer gewaltsamen Zerstörung zum Opfer fielen” (LENZEN, dans Sumer, XVII, 1962, p. 16). Le stratum I 7 (déjà présargonique) a été détruit par une conflagration (UWVB, VIII, 1937, p. 16). Dans le stratum I 1 (*id.*), Eanna fut tout à fait renouvelé; ce substratum est de 50-70 cm au-dessus de I 2 (*ibid.*, p. 19). On pourrait peut-être songer ici à une profanation de l'ancien sanctuaire, mais, comme nous allons le voir ci-dessous, d'autres raisons de renouveler un sanctuaire sont aussi possibles. Ce sont surtout les fouilles à Mari qui témoignent nettement de destructions de sanctuaires. „Tous les temples présargoniques jusqu'à présent dégagés, avaient été non seulement détruits par le pic mais aussi livrés aux flammes” (PARROT, dans Syria, XLII, 1965, p. 23).

RÖLLIG écrit au sujet du pillage du temple de Harran par les Mèdes et les Babyloniens: „Es dürfte auch durchaus nicht die Regel gewesen sein, dass ein Hauptheiligtum in die Plünderung einbezogen wurde, vielmehr genoss es einen gewissen Schutz und seine Zerstörung galt als Frevel an der Gottheit” <sup>1)</sup>. RÖLLIG cite le texte de lamentation d'Urukagina, SAKI, pp. 56 ff. (*l.c.*, p. 234, n. 36). Voici la fin de ce texte d'après la traduction de KRAMER: „May Nidaba, the (personal) goddess of Lugalzaggesi, the ensi of Umma, make him (Lugalzaggesi) bear all (these) sins” (*The Sumerians*, 1963, p. 323) <sup>2)</sup>. Nous en concluons que le pillage et la destruction de temples étaient sanctifiées par le dieu principal de la ville du conquérant, ce qui toutefois ne veut pas dire qu'un conquérant ait toujours pillé le temple de la ville prise. Il allait souvent rendre hommage au dieu suprême de la ville, ou du pays (cf. LABAT, *Le caractère religieux de la royauté Assyro-Babylonienne*, 1939, p. 36). Il est cependant probable qu'après expulsion de l'ennemi, on a souvent renouvelé le sanctuaire parce qu'on le considérait comme profané par le conquérant. L'acte pieux du conquérant avait ainsi en fin de compte, le même effet que la destruction du temple.

Détruire un sanctuaire ne veut pas toujours dire qu'on l'a détruit de fond en comble <sup>3)</sup>. Quand on ne le brûlait pas, c'est sans doute en premier lieu le toit qu'on a détruit, dont d'ailleurs le bois, dans un pays pauvre en bois comme

<sup>1)</sup> *Erwägungen zu neuen Stelen König Nabonids*, ZA, 56, 1964, pp. 218-260, p. 234.

<sup>2)</sup> Voir aussi HANS E. HIRSCH, *Die „Sünde” Lugalzagesis, Festschrift für WILHELM EILERS*, 1967, pp. 99-106; à la fin: „Was zunächst bleibt, mag die Warnung sein, unsere Stelle als Beweis für weitreichende religions-historische Feststellungen heranzuziehen” (p. 106). Il est curieux que HIRSCH ne cite pas la traduction de notre passage par le distingué sumérologue S. N. KRAMER.

<sup>3)</sup> Le mieux informé nous sommes sur Mari; par exemple la destruction du temple d'Ištar, bâti de Lamgi-Mari et détruit par Lugalzaggesi (?) d'Uruk; PARROT, Mission Archéol. de Mari, I, *Le Temple d'Ištar*, 1956, pp. 28 s., 40-41.



l'était la Basse Mésopotamie, aura constitué une partie du butin emporté par le conquérant. Ensuite on aura démolé la partie supérieure des murs. S'il s'agissait d'un temple sur terrasse, on a pu ultérieurement, une fois venu le moment de rebâtir le sanctuaire, utiliser la partie inférieure de l'ancien temple pour surhausser la terrasse, qui peut d'ailleurs avoir eu une fonction défensive en plus de son caractère religieux.

Nous avons dit que les petits États de la Basse Mésopotamie se sont continuellement combattus. Comme WOOLLEY l'a dit: „most of the old cities were again and again captured by enemies and their temples were the first places to be looted" (*The Development of Sumerian Art*, 1935, p. 87). Au sujet de ces luttes continuelles en Basse Mésopotamie, on ne doit pas oublier qu'y vivaient, au moins dès la période proto-historique et peut-être déjà dès la période pré-historique, deux peuples de races différentes, les Sumériens et les Sémites<sup>1)</sup>. Il nous semble peu probable que ces peuples aient vécu ensemble aussi pacifiquement que le croit JACOBSEN (*The Assumed Conflict between Sumerians and Semites in Early Mesopotamian History*, JAOS, 59, 1939, pp. 485-495). On ne doit naturellement pas songer à un „racial war" (*l.c.*, p. 495), mais partout où deux peuples de races différentes vivent ensemble, il existe chez l'un des deux, ou chez tous les deux, un sentiment de supériorité. Quand dans le nord, à Kiš, la reine Ku(g)-Baba donne à son fils un nom sémitique (Puzur-Sin), mais que celui-ci donne à son propre fils un nom sumérien (Ur-zababa)<sup>2)</sup>, cette imposition de nom est à notre avis plus importante que JACOBSEN ne le croit: „Such interchange of Sumerian and Semitic names within the same family can only mean that racial differences were of little importance to the people and that Sumerian and Semitic names were considered of equal standing" (*ibid.*). Le sentiment de supériorité du Sumérien Puzur-Sin l'a amené à donner son fils un nom sumérien. La reine Ku(g)-Baba avait apparemment l'idée que les Sémites étaient supérieurs aux Sumériens. Le complexe de supériorité a toujours été germe de haine d'un côté, de dédain de l'autre, et donc une source de conflits continuels. L'absence d'indices en ce sens dans les textes (JACOBSEN, *l.c.*, p. 495), ne suffit pas à douter de son existence, car dans les textes on n'entend jamais le voix du bas peuple. Nous avons d'ailleurs le texte „Fluch über Akkade", traduit et commenté par FALKENSTEIN (ZA, 57, 1965, pp. 43-124), et dont voici la fin: „Dafür, dass Akkade vernichtet worden ist, sei Inanna Preis!" (p. 75, l. 283).

<sup>1)</sup> Ni les Sumériens, ni les Sémites n'ont été les plus anciens occupants de la Basse Mésopotamie. LANDSBERGER les a appelé Proto-Euphrateans (*Dil ve Tarih-Coğrafya Dergisi*, I/5, II/3, III/2, 1943-1945, chez KRAMER, *The Sumerians*, 1963, p. 41; id., *Iraqi Excavations during the war years*, UMB, XIII/2, 1948, p. 5. Voir aussi E. A. SPEISER, *The Sumerian Problem Reviewed* HUCA, XXIII, 1, 1950-1951, pp. 339-355, p. 348 s. et n. 19; FALKENSTEIN, dans BiOr, V, 1948, p. 94; I. J. GELB, *A Study of Writing*, 1952, p. 63, qui le peuple primitif „for want of a better term" appelle „element X".

<sup>2)</sup> JACOBSEN, *l.c.*, p. 490.

Selon FALKENSTEIN: „Ein derartige Betonung des sumerisch-akkadischen Gegensatzes hat m.W. keine Parallele in der sumerischen Literatur" <sup>1)</sup>.

Nous avons parlé de profanation, de pillage et de destruction de temples. MALLOWAN a cependant remarqué à bon droit (à propos du temple sur terrasse de Tell Brak) que démolir et rebâtir un temple n'est pas nécessairement le résultat d'une destruction. „A powerful ruler would no doubt feel the urge to erect a new temple on the old lines . . . We may also surmise that an increasingly powerful hierarchy would induce a ruler to erect a new and more glorious building to the god, doubtless insisting as a rule that certain of the ancient traditions were jealously preserved" <sup>2)</sup>. Non moins intéressante est une remarque de FRANKFORT, qui ne songeait cependant qu'à la période historique: „The huge building, raised to establish a bond with the power upon which the city depended, proclaimed not only the ineffable majesty of the gods but also the might of the community which had been capable of such an effort" (*The birth of civilization in the Near East*, 1951, p. 55). Il est pour le moins très probable que le temple sur terrasse de la période pré- et proto-historique ait déjà exprimé la puissance de la communauté, et ceci pourrait avoir constitué un facteur dans l'évolution de la haute-terrasse. Mais on ne doit naturellement pas diminuer le motif religieux qui, à l'époque historique et sans doute aussi aux époques antérieures, a été le force motrice de l'architecture sacrée. Motif religieux du moins dans le sens de toute l'antiquité, selon le maxime: *do ut des* <sup>3)</sup>. Parce qu'il a bâti le temple eninnu, Gudea reçoit une longue vie: „Gudea, Sohn Ningizzida, das Leben währe dir lang" (*Cyl. B*, XXIV, 7-8, FALKENSTEIN, *Die Inschriften Gudeas*, p. 101). Et aussi: „Wenn die Grundlagen meines Tempels gelegt werden, dann soll der Überfluss kommen" (*Cyl. A.*, XI, 10-11, SAKI, p. 101). Ce motif pourrait avoir été également un facteur qui a influencé l'évolution de la haute-terrasse. La terrasse faisait partie intégrante du temple sur terrasse, et alors qu'il était à peine possible d'agrandir le temple lui-même, on pouvait surélever la terrasse pour ainsi dire autant qu'on le voulait.

Si plusieurs motifs ont pu influencer l'évolution de la haute-terrasse, il n'est pas facile de dire lequel a été le plus important. HERZFELD s'est jadis prononcé

<sup>1)</sup> *l.c.*, p. 49; voir aussi pp. 45-48; cf. J. VAN DIJK, *Einige Bemerkungen zu sumerischen religionsgeschichtlichen Problemen*, OLZ, 62, 1967, cols. 229-244, c. 234 et 235 n.1; GOETZE, *Early Kings of Kish*, JCS, XV, 1961, pp. 105-111, p. 111, où GOETZE dit: „In other words — whatever may have been said recently — there does exist rivalry and conflict between Sumerians and Semites in early Mesopotamia"; DE LIAGRE BÖHL, dans BiOr, I, 1943-1944, p. 77, qui parle de la tendance anti-sumérienne dans les listes de dynasties antérieures à la dyn. d'Agade.

<sup>2)</sup> Iraq, IX, 1947, p. 39; cf. PARROT dans Syria, XXXIX, 1962, p. 170, n. 2: „Des reconstructions superposées n'impliquent pas toujours et fatalement des destructions suite de guerre".

<sup>3)</sup> „Der Sumerer dient seinen Göttern, um ihre Gunst zu verdienen. Sein Dienst erwirkt ihm Gegendienst" (F. R. KRAUS, *Altmesopotamisches Lebensgefühl*, JNES, XIX, 1960, pp. 117-132, p. 120).



avec scepticisme (il avait en vue la thèse d'ANDRAE touchant le temple du haut et le temple inférieur): „wir können nicht wissen weshalb dies volk seinen göttern diese in den himmel erhobenen wohnungen baute. Wo es sich um von menschen gemachtes handelt, gibt es immer unzählige gründe" (Archäol. Mitt. aus Iran, V, 1933, p. 37). HERZFELD cite ensuite ED. MEYER, qui parlait de „überspannung der kritischen analyse" die unerforschliches ergründen möchte, und von dem gegensatz dazu, „ihrer völligen beseitigung, um anstelle wissenschaftlicher erkenntnis durch intuition und wesensschau einen phantastischen neubau zu setzen, den jeder nachfolger ohne mühe über den haufen werfen und durch einen andern ersetzen kann" (*ibid.*, p. 38, n.1). Le temple sur terrasse, „germe" de la tour à étages, était encore inconnu à cette époque. On attend de l'architecte qu'il émette son opinion sur l'origine et l'évolution de la ziggurat, comme on demande à l'archéologue d'expliquer l'origine et la fonction des objets mis au jour par les fouilles. A notre avis, le désir d'élever le temple du dieu de la ville au-dessus des sanctuaires des dieux secondaires a dû être la force principale de l'évolution de la haute-terrasse <sup>1)</sup>. Cette idée aura eu primitivement une base religieuse, plus tard peut-être en outre une base défensive <sup>2)</sup>. Il nous semble que tous les autres motifs indiqués ci-dessus par nous sont compatibles avec cette hypothèse.

## II. LE TEMPLE SUR TERRASSE

Le temple sur terrasse est, comme nous l'avons vu, un type de l'architecture sacrée dont l'origine remonte au début de la période d'Obeid (Eridu, probablement aussi Uruk et Tell el-Obeid). Comme le terme l'indique la marque distinctive du type est que le temple est érigé sur une terrasse plus ou moins haute, tandis que la ziggurat dans le vrai sens du mot est une tour à étages couronnée d'un temple. Que la terrasse ait une forme rectangulaire ou non, qu'elle ait une pente ou des parois verticales, il s'agit toujours du même type. Certaines terrasses montrent déjà des traits qui annoncent la tour à étages, mais le vrai temple sur terrasse a existé au moins jusqu'à la période kassite. Nous y reviendrons ci-dessous.

A Uqair le temple était originellement érigé sur une simple plate-forme

<sup>1)</sup> LENZEN (1941) a émis une opinion analogue, pourtant différente; il pense que „zunächst die Erhöhung des „Tempelaltars" nur dem Gotte zukam, der in der betreffenden Stadt besondere Verehrung genoss" (*Entwicklung*, p. 59). Nous songeons au dieu principal de la ville.

<sup>2)</sup> Sur le caractère défensif du temple sur terrasse, voir WOOLLEY, *Ur Excav.* V, 1939, p. 10, 53; LENZEN, *Die Zikkurat in Ur*, ZA, 46, 1940, pp. 116-148, p. 139. Il s'agit naturellement du complexe dans sa totalité, c'est-à-dire, le temple sur terrasse avec le mur d'enceinte. Citons LENZEN: „Gewiss hat eine solche Anlage eines Heiligtums mit breiten Mauern und Ziegeln auch einen gewissen fortifikatorischen Zweck, aber der dürfte im ganzen doch wohl eine recht untergeordnete Rolle gespielt haben" (*l.c.*). WOOLLEY, au contraire, croyait: „The military importance of the Ziggurat and its terrace must not be overlooked" (*o.c.*, p. 53).

(niveau VIII) <sup>1)</sup>. Au niveau VII (Painted temple), quand la terrasse fut agrandie, on a pour ainsi dire incorporé l'ancienne terrasse dans la conception nouvelle: c'est la „upper terrace", et cette conception peut être comparée *mutatis mutandis* à une structure à étages (Fig. 8). C'est pourquoi KRAMER a pu nommer le temple sur terrasse d'Uqair le proto-type de la ziggurat (*The Sumerians*, 1963, p. 136). La „upper terrace" a cependant aussi le caractère d'un socle, connu pour certains autres temples sur terrasses. Le temple blanc à Warka avait un socle haut de 40 cm <sup>2)</sup>. Le temple de Tell Brak (période Djemdet Nasr),

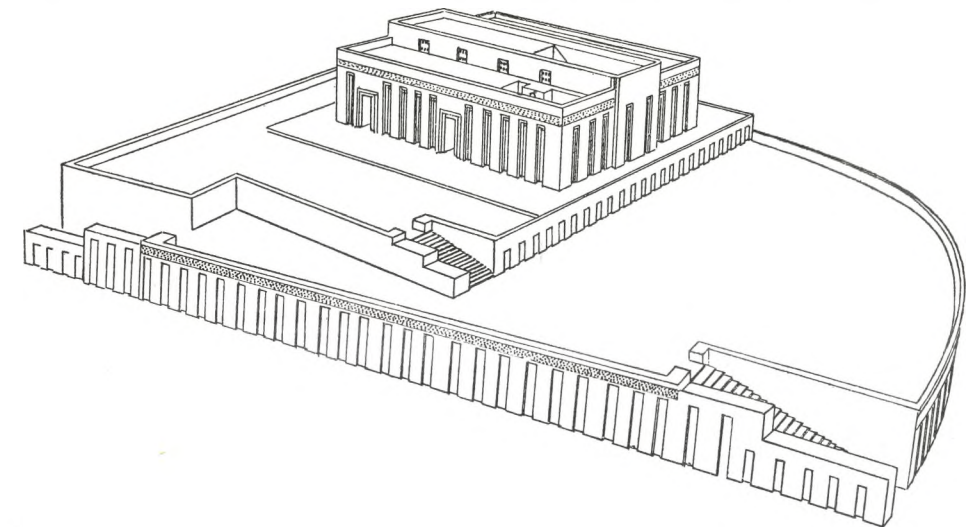


Fig. 8. Uqair. Le temple sur terrasse du niveau VII (PARROT, *Ziggurats*, Fig. 108, p. 166).

érigé sur une terrasse haute de 6 m, n'avait certes pas de socle mais les murs extérieurs avaient une „slightly projecting stone plinth" haute d'environ 80 cm (Iraq, IX, 1947, p. 59 et 35). Très curieusement Mlle CHARLOTTE ZIEGLER n'est pas convaincue qu'il s'agit à Tell Brak d'un temple sur terrasse (*Die Tempel-terrasse von Tell Brak*, MDOG, 1950, pp. 1-18, p. 7). D'après Iraq, IX, Pl. LVII, Section A-A, le sol du temple le plus ancien (comme à Uruk et Eridu il y a quelques temples superposés) <sup>3)</sup> est de 2.50 m au-dessus du niveau du terrain. Il n'y a donc pas de doute possible au sujet du caractère de cette structure.

<sup>1)</sup> JNES, II, 1943, pp. 132-158, Pl. V et VI, S. LLOYD et FUAD SAFAR; PEQ, 75, 1943, pp. 106 s., S. LLOYD; ANN LOUISE PERKINS, *The Comparative Archeology of Early Mesopotamia*, SAOC, Nr. 25, OIU Chicago, 1949, p. 131 s.; PARROT, *Ziggurats*, 1949, Fig. 107 et 108, p. 165 et 166; BUSINK, *De Babylon. Tempeltoren*, 1949, pp. 22 s., Pl. VII.

<sup>2)</sup> UWVB, VIII, 1937, p. 31: vier Ziegelschichten; cf. UWVB, IX, 1938, p. 20; = 40 cm, socle du Pfostengebäude Schicht C.

<sup>3)</sup> Iraq, IX, 1947, p. 38 et Pl. LVII, les temples A, B, C et D; A date de la fin de la période Djemdet Nasr (p. 32), D de la période Uruk (p. 38). „The architectural lay out of the Eye-Temple at Brak and its form of ornamentation is so strikingly similar to some of



Nous voyons aussi dans le temple sur terrasse à Eridu (temple I)<sup>1)</sup> un trait d'une structure à étages qui annonce la future tour à étages, tandis que le temple-terrasse d'Uruk au stade A 2 était déjà une vraie structure à degrés<sup>2)</sup>. Le caractère de la terrasse à Tell el-Obeid paraît encore, nous semble-t-il, incertain. Cette terrasse (environ 23 x 23 m) fut rebâtie par Aannipadda, ou Mesannipadda, fondateur de la I<sup>ère</sup> dynastie d'Ur, et alors couronnée d'un temple richement décoré (seulement le décor y reste)<sup>3)</sup>. Sous Šulgi, deuxième roi d'Ur III, la terrasse d'Ur I fut égalisée et couronnée d'une plate-forme en briques crues „with a facing and pavement (?) of burnt bricks” (HALL, dans JEA VIII, 1922, p. 245; le même, *A Season's Work at Ur*, 1930, p. 264: „a tiered platform of large oblong crude bricks . . .”). Comme la terrasse a été égalisée sous Šulgi, il nous semble impossible de savoir si la terrasse d'Ur I a eu un second étage.

Selon LLOYD, le début de la terrasse de Tell el-Obeid date probablement de la période d'Obeid (Iraq, XXII, 1960, pp. 29 s.; id., *Mounds of the Near East*, 1963, pp. 54 s.). Il ne s'agit donc pas d'une création toute nouvelle d'Ur I. L'intérieur de la terrasse recèle des constructions plus anciennes — comme la terrasse d'Uruk, Eridu et Tell Brak. Une temple-terrasse de la période présargonique, dont malheureusement ne restent que quelques lits, est connu à Chafadje. D'après la longueur (7.70 m) et l'inclinaison de l'escalier, on a pu évaluer la hauteur de cette terrasse (environ 25 x 30 m) à environ 4 m<sup>4)</sup>. Il ne reste rien du temple, mais ici aussi on doit supposer qu'il a eu un socle, bien que l'architecte des fouilles (DARBY) ait restitué le temple sans socle (DELOUGAZ, o.c., Frontispice). L'existence d'un socle d'environ 1 m haut a été constaté au temple de Sin, datant de la période Protolit. d, et il s'agit ici d'un sanctuaire à même le sol (DELOUGAZ-LLOYD, *Pre-Sargonic Temples in the Diyala Regions*, OIP, LVIII, 1942, p. 21, 121 et Pl. 4 A). Nous voyons dans ce socle une forme de terrasse plus simple, mais pour l'opinion contraire, voir DELOUGAZ-LLOYD, o.c., p. 121, n. 79.

the temples discovered at Uruk, that it is hard to avoid the conclusion that some kind of political bond was common to both areas” (MALLOWAN, dans Sumer, V, 1949, p. 6). — Voir aussi LENZEN, *Entwicklung*, p. 28 s.; PARROT, *Ziggurats*, p. 107 et Fig. 65, p. 108.

<sup>1)</sup> Voir notre reconstitution: *De Babylonische Tempeltoren*, 1949, Pl. V.

<sup>2)</sup> BUSINK, o.c., Pl. VI. Cf. ANN LOUISE PERKINS, *Comparative Archeology*, 1949, p. 117. — LENZEN dit simplement: „Zusetzung des Weissen Tempels, Ausdehnung der Zikurrat-ummantelung auf die Südwestseite”, *Zur Datierung der Anu-Zikurrat in Warka*, MDOG, 83, 1951, p. 16. Il date A 2 dans la période de Mésilim (Table, p. 23).

<sup>3)</sup> H. R. HALL, *A Season's Work at Ur*, 1930, pp. 229 ss., Fig. 211 ss., Fig. 247, p. 266, plan; WOOLLEY, *The Development of Sumerian Art*, Fig. 27, 28 a-b, 29 a-b, 30. — La reconstitution de la façade du temple proposée par WOOLLEY (Pl. 31 a) n'est pas fondée, cf. ANDRAE, OLZ, 31, 1928, 376, FRANKFORT, JNES, V, 1946, p. 155, n. 15: „ill founded”.

<sup>4)</sup> P. DELOUGAZ, *The Temple Oval at Khafajah*, OIP, LIII, 1940, p. 42, 69; selon H. FRANKFORT la hauteur fut d'abord calculée à 6 m (OIC, 16, 1933, p. 64).

A Warka a été constatée, au niveau III C, l'existence d'une terrasse en *Riemchen* (la plus ancienne terrasse sous la ziggurat d'Urnammu; période Djemdet Nasr), dont les dimensions se montent à env. 18.50 x 23.50 m (*UWVB*, VIII, 1937, p. 11, LENZEN; id., *Entwicklung*, 1941, p. 12 et Taf. 3, noir). Une hauteur de 2 m était conservée. Le paroi N.-E. était décoré de pilastres semi-circulaires (*ibid.*), ce qui indique clairement que la terrasse, ainsi que nous l'avons dit plus haute, constituait un élément architecturale du temple sur terrasse. Au niveau IIIa la terrasse fut agrandie et elle reçut une forme crochue (*UWVB*, IX, 1938, p. 10; *Entwicklung*, p. 14, Taf. 3, hachuré). Cette terrasse semble avoir existé jusqu'au niveau I 7, déjà présargonique (*UWVB*, VIII, 1937, p. 15), qui a été détruit par une conflagration, comme on l'a vu plus haut. La terrasse de I 5 était presque carrée, aux coins arrondis (*id.*, IX, p. 8). Elle était env. 50 x 50 m (*UWVB*, XI, Taf. 4-6).

LENZEN, le très distingué fouilleur des ruines de Warka, décrit comme suit (1960) l'évolution de la terrasse sous la ziggurat d'Urnammu: „In der Djemdet Nasr-Zeit entstand in E-Anna die erste Hochterrasse unter der Nordecke der späteren Zikurrat Urnammus. Diese verhältnismässig kleine Hochterrasse von nur 12 x 10 m wurde in der Folgezeit in eine hakenförmige Terrasse umgewandelt, deren Langseiten bereits 50 m betrugen. Diese älteste Hochterrasse in E-Anna wurde dann (in der frühdynastischen Zeit) in eine quadratische Terrasse mit abgerundeten Ecke umgewandelt, so zwar, dass die neuen Terrassen die der Djemdet Nasr-Zeit ummantelten und überbauten” (*Iraq*, XXII, 1960, p. 129). On ignore la hauteur atteinte par ces terrasses. „Es ist aber ohne Zweifel, dass sie nicht wesentlich höher als 3-5 m gewesen sein können” (*ibid.* 1.) Remarquons que LENZEN donne des chiffres divergents sur les dimensions de la terrasse de la période Djemdet Nasr: 12 x 10 m (1960), 18.50 x 23.50 m (1937 et 1941).

Il est improbable que la terrasse sous la ziggurat d'Urnammu ait constitué le massif d'une tour à étages. Urnammu a égalisé le terrain et a creusé un „puits” rectangulaire sur l'emplacement de l'ancienne terrasse pour y établir le fondement de sa ziggurat (*UWVB*, VII, 1935, p. 22). S'il y avait eu à cet endroit une tour à étages, Urnammu l'aurait utilisée comme noyau de sa structure nouvelle. Certes, Sargon d'Agade a détruit Uruk<sup>1)</sup>, mais on ne peut pas croire qu'il ait détruit de fond en comble une tour à étages. La ziggurat d'Uruk était donc à la période présargonique (et à la période d'Agade) un temple sur terrasse . . . comme la ziggurat d'Urnammu (voir ci-dessous).

Un temple sur terrasse, également de la période présargonique, est connu à Tello. C'est le bâtiment sur le tell K („construction inférieure”), où HEUZEY

<sup>1)</sup> G. A. BARTON, *RISA*, 1929, pp. 101 s., Inscr. AB, l. 13 s.; p. 113, Nr. 5, Inscr. G, X, 5-7; *UWVB*, VIII, 1937, p. 20, LENZEN.



voulait voir un dépôt de vivres et de boissons (*Découvertes en Chaldée*, I, pp. 411 ss., Fig. p. 411; II, Plan C), mais que PARROT a identifié „sans hésitation avec le premier sanctuaire de Ningirsu, „maison de Girsu” et sans doute avec le premier eninnu” (PARROT, *Tello*, 1948, pp. 58 ff., Fig. 13, p. 55). PARROT fait remonter la fondation de ce sanctuaire à la fin de la période Djemdet Nasr (*o.c.*, p. 58), mais on peut le dater plus justement du début de la période présargonique: les briques sont du type plano-convexe. La construction est antérieure à Urnanše; les objets recueillis au niveau de la construction inférieure (*Tello*, Fig. 14, p. 57; 17, p. 71) en témoignent (*o.c.*, p. 60). „Lagash semble en tous cas sous un contrôle étranger, puisque Mesilim, roi de Kish, se disait „constructeur du temple de Ningirsu” et y vouait une masse d’armes” (PARROT, *l.c.*).

Selon HEUZEY, le bâtiment (il renferme deux salles: 4.30 x 4.10 m et 4.50 x 1.40 m) fut à un certain moment enserré d’un coffrage — notre terrasse — et PARROT aussi songe à un premier et à un deuxième état du bâtiment, qu’il désigne comme „Premier sanctuaire” (*o.c.*, p. 58) et „Second sanctuaire” (p. 59; Fig. 13 B, p. 55). A notre avis il est plus probable qu’il ne s’agit que d’un seul état: et que le coffrage est une structure du premier sanctuaire. C’est ce qu’indiquent non seulement la fondation (un dallage en plaques de gypse) qui s’étend sous le bâtiment et le coffrage, mais aussi les cavités qu’on a creusées à l’intérieur des murs et destinées aux rites de libations: elles sont à environ 60 cm au-dessus du niveau de la terrasse et dans la terrasse elle-même<sup>1</sup>). Ceci n’est pas contredit par le fait que les murs reposent sur les plaques de gypse et non sur le coffrage. Un parallèle, bien que d’une période de beaucoup postérieure, est connu à ‘Aqar Quf (période kassite). Les murs du temple sur terrasse dans le Mound ‘A’ sont fondés sur le sol vierge (Iraq, Suppl., 1945, Fig. 2, Pl. II); ici aussi la terrasse a le caractère d’un coffrage, mais aucun doute n’est possible sur sa fonction. Lorsque PARROT demande au sujet du „Second sanctuaire”, „était-il un temple sur terrasse, comme à el-Obeid, Khafadje, Uruk, Mari?” (*Tello*, p. 59), nous répondrions volontiers: c’était un temple sur terrasse dès l’origine. On a malheureusement aucune donnée au sujet de l’escalier.

Tous les rois de la I<sup>ère</sup> dynastie de Lagaš, d’Urnanše à Urukagina, mentionnent dans leurs inscriptions le temple de Ningirsu<sup>2</sup>); les fouilles de SARZEC ont montré que le temple fondé avant Urnanše fut rebâti par le fondateur de la I<sup>ère</sup> dynastie, Urnanše (*Découvertes*, pp. 407 ss., Planche 54, Plan C, D, „sanctuaire supérieur”). Mais PARROT se demande „si le sanctuaire supérieur . . . ne

<sup>1</sup>) *Découvertes*, I, Fig. p. 411; II, Plan C; PARROT, *Tello*, Fig. A, p. 55.

<sup>2</sup>) Par exemple, Urnanše, SAKI, p. 4-5, f) Dreieckige Platte, I, 5-6; Eannadu, id., p. 10-11, a) Geierstele, IV, 4; Entemena, id., p. 34-35, Gefäß aus Silber, I, 17-20; Urukagina, id., p. 42-43, a) Bruchstück eines Backsteins, V, 3.

serait pas plutôt l’œuvre d’Eannadu. De se sanctuaire nous n’aurions plus que les fondations (Fig. 15), ce qui explique que DE SARZEC n’ait pas retrouvé de portes” (*Tello*, p. 68). Une question non moins intéressante est de savoir si le sanctuaire bâti par Urnanše et ses successeurs était un temple sur terrasse, ou bien un temple à même le sol. A notre avis, la section du plan C dans *Découvertes* (PARROT, *Tello*, Fig. 13, p. 56) montre que nous devons opter pour la deuxième alternative. Le temple pourrait tout au plus avoir eu un socle d’environ 1 m de haut<sup>1</sup>). Si le temple sur terrasse antérieur à Urnanše a été l’œuvre du roi étranger Mesilim qui se disait bâtisseur du temple de Ningirsu (SAKI, pp. 160/161, Nr. 2; BARTON, *RISA*, pp. 3/4, Nr. 2) et qui probablement est à dater deux générations avant Urnanše (EDZARD, dans *Fischer Weltgesch.*, 2, 1965, p. 9), il n’est pas impossible, nous semble-t-il, qu’Urnanše et ses successeurs aient intentionnellement renoncé au temple sur terrasse.

Urbaba (chez SOLLBERGER Sur-Bawa, *Notes sur Gudea et son Temps*, RA, LXII, 1968, pp. 137-145, p. 138), fondateur de la II<sup>e</sup> dynastie de Lagaš, a rebâti eninnu comme un temple sur terrasse. Malheureusement, ce temple n’est connu que par une inscription sommaire sur la statue de l’ensi<sup>2</sup>). FALKENSTEIN a tout récemment traité de cette inscription (*Die Inschriften Gudeas von Lagaš*, AnOr, 30, 1966, p. 117). Nous le citons: „Nach seinem Bericht hat der Herrscher auf altem Siedlungsboden über einer Gründungsplatte (uš) einen ‘Sockel’ (ki-sá-a) von 10 Ellen (= etwa 5 m), der wohl nur zum Teil oberirdisch war, und darauf das „Eninnu-Weiser-Adler” mit einer Höhe von 30 Ellen (= etwa 15 m) errichtet . . . . Da ein Gebäude, besonders wenn es, wie in diesem Fall anzunehmen ist, aus Lehmziegeln errichtet war, unmöglich Mauern, die 15 m hohe Räume begrenzten, aufweisen kann, ist anzunehmen, dass der über dem ‘Sockel’ errichtete Gebäudeteil ein Tempel auf einer Terrasse war. Diese dürfte etwa 10 m betragen haben, so dass für den Hochtempel 5 m übrig blieben” (p. 117/18)<sup>3</sup>).

Nous ne pouvons suivre FALKENSTEIN quand il traduit ki-sá-a par socle. Une terrasse haute de 10 m ne peut pas avoir eu un socle de 5 m de haut. La

<sup>1</sup>) Que dire des huit piliers en bords de cèdre? (*Découvertes*, Pl. C, D; PARROT, *Tello*, Fig. 15, p. 62; 16, p. 64). PARROT parle de „portique à huit poteaux de bois de cèdre”, et il y voudrait voir l’œuvre d’Entemena (*o.c.*, 68). Il est impossible de construire un portique avec les huit piliers indiqués sur le plan de HEUZEY. Il est également impossible de les utiliser pour construire „ein Zingel in ovaler Form”, comme l’a proposé CALMEYER ((RA, III, 392). A notre avis, on doit admettre qu’il y avait originellement plus que huit poteaux, qui ne peuvent avoir servi que pour une balustrade de plan rectangulaire (cf. PARROT, *Tello*, Fig. 16, p. 64).

<sup>2</sup>) SAKI, pp. 60-61, a) Statue, II, 6-III, 7; KRAMER, *The Sumerians*, 1963, p. 326, Nr. 34; *Découvertes*, II, Pl. 8, photo de l’inscr.

<sup>3</sup>) F. R. KRAUS a eu la bonté de vérifier le texte dans *Découvertes* concernant le chiffre 30, pour lequel KRAMER (*The Sumerians*, 1963, p. 326) donne 12 coudées. Le texte a 30 coudées.



restitution proposée par FALKENSTEIN devient possible quand on traduit ki-sá-a par plate-forme (cf. SAKI, p. 258, s.v. KISU; KRAMER, *o.c.*, p. 326 „platform”). La plate-forme a dû être plus grande que la terrasse, et avoir le caractère d'un *temenos*. Le temple sur terrasse à Mari (période du palais de Zimrilim) fut apparemment érigé sur une plate-forme de grande dimensions (Syria, XIX, 1938, p. 22, PARROT). Il est probable que la plate-forme d'Urbaba „wohl nur zum Teil überirdisch war” (FALKENSTEIN, *l.c.*): le niveau supérieur de la „Gründungsplatte” a dû être au-dessous du niveau du sol <sup>1)</sup>.

La ziggurat d'Uruk a sans doute été un temple sur terrasse à la période d'Agade, comme nous l'avons vu plus haut. Après avoir décrit les terrasses plus anciennes LENZEN dit au sujet de la ziggurat d'Urnammu (Ur III): „Auch diese Zikurrat war also kein Turm, sondern mit ihrer Höhe von 14 m im Verhältnis zu der 56 x 52 m messenden Grundfläche ein Terrassenbau” (*Entwicklung*, 1941, p. 25). Quelques pages plus loin il indique qu'une repartition en gradins (Stufeneinteilung) est improbable, mais que s'il y a eu une, le dernier gradin ne pourrait avoir eu une hauteur supérieure à 1.50 m (*o.c.*, p. 28, Nr. 3). LENZEN a dit en 1940 que la ziggurat d'Uruk n'avait probablement pas de „Geschossein-teilung” (ZA, 46, 1940, p. 143). Mais en 1960, il a déclaré résolument que cette ziggurat „nicht mehrgeschossig gewesen (ist)” <sup>2)</sup>. Nous suivons donc LENZEN, et contrairement à ce que nous avons écrit en 1949 (*De Babylonische Tempeltoren*, p. 53), nous voyons dans la ziggurat d'Urnammu un temple sur terrasse. La hauteur de la ruine (13.55 m) est un peu inférieure à la hauteur originelle (*UWVB*, VIII, 1937, p. 21, LENZEN). Les parois, munies de saillants et rentrants, ont un talus de 85° (*Entwicklung*, p. 22). On accédait à la terrasse par un escalier du côté N.-E. On n'a pas pu repérer à la ziggurat d'Urnammu à Uruk d'escaliers latéraux, comme on en connaît à la ziggurat d'Ur.

À Mari, PARROT a constaté l'existence de deux ziggurats qui apparemment ne furent pas des tours à étages, mais des temples sur terrasses. La plus ancienne, appelé par PARROT „massif rouge” (aussi: ziggurat archaïque) remonte au début du III<sup>e</sup> millénaire, sinon à la fin du IV<sup>e</sup> (AASyr, I, 1951, p. 196; voir pourtant Syria, XXXIX, 1962, p. 153: elle date de la première partie du III<sup>e</sup>

<sup>1)</sup> Déjà en 1903 LEANDER avait traduit le terme *uššu* „Fundament” (*Ueber die sum. Lehnwörter*, p. 84; cf. DEIMEL, *Sum.-Akkad. Glossar*, p. 113, II, 3; LAMBERT-TOURNAY, dans RA, XLV, 1951, p. 34). En 1957 Lambert a cité un texte où ce terme, selon lui, pourrait avoir le sens „rampe”. Il dit pourtant, „Seul le contexte, fort vague d'ailleurs, peut autoriser ici une traduction „Rampe” (*Le quartier Lagash*, RSO, XXXII, Part. I, 1957, pp. 123-143, p. 134 b); voir aussi p. 138; p. 132 le texte, p. 133 trad.). — Touchant le palais de Bēl-šalti-Nanna à Ur, MALLOWAN parle de l'ancienne „traditional, uš' building whereby the foundations were made one-third of the total height of the superstructure” (*Ur Excav.*, IX, 1962, p. 41). À notre avis, ni les inscriptions, ni les données archéologiques ne confirment cette manière de voir.

<sup>2)</sup> *Die beiden Hauptheiligtümer von Uruk und Ur zur Zeit der III. Dynastie von Ur*, Iraq, XXII, 1960, pp. 127-138, p. 128.

mill.). Le plan est rectangulaire, le grand côté mesurant 38 m (*ibid.*). La face N.-O. a encore des saillants et rentrants (Syria, XXX, 1953, p. 215 et Fig. 14, p. 216, plan). Cette terrasse, rebâtie ou restaurée au moins deux fois (AASyr, I, 1951, p. 196), ainsi que le temple (dédié à Dagan, suppose PARROT) qui la couronnait furent détruits par le pic et par le feu (Syria, XXXIX, 1962, p. 171). PARROT songe provisoirement à Lugalzaggisi, roi d'Uruk (*ibid.*).

La deuxième ziggurat de Mari est l'œuvre des rois de Mari du début du II<sup>e</sup> millénaire (PARROT, AASyr, XI-XII, 1961-1962, p. 182; Syria, XXXIX, 1962, p. 172). Cette terrasse, entièrement en briques crues (le massif rouge était partiellement en pierre) est encore haute de 14.55 m (Syria, XIX, 1938, p. 21, n. 5). La face nord est verticale (longueur 41 m, Syria, XX, 1939, p. 9; le plan est apparemment rectangulaire, Syria, XXIX, 1952, p. 201), la face Est est inclinée (du fruit) (*ibid.*, p. 11). On n'a pas pu repérer la rampe. La ziggurat a été détruite lors de la deuxième prise de la ville par Hammurabi (35<sup>e</sup> année) (Syria, XXXIX, 1962, p. 173).

Les fouilles à 'Aqar Quf (Dûr-Kurigalzu) ont mis au jour deux terrasses de la période kassite. La terrasse dans la Mound 'A' a 28 x 65 m et environ 5.30 m de haut. Les murs du temple qui couronnait cette terrasse sont fondés sur le sol vierge (Iraq, Suppl., 1945, pp. 2 s., Fig. 2, Pl. II). Nous en avons parlé à l'occasion du temple sur terrasse antérieur à Urnanše à Tello.

Au S.-E. de la tour à étages d'Aqar Quf, on a dégagé un complexe de trois temples: é-ú-gal, voué à Enlil, é-gašan-an-ta-gal consacré à nin-é (Ninlil) et é-sag-dingir-e-ne voué à Ninurta <sup>1)</sup>. Entre deux de ces sanctuaires on a repéré une „great rectangular mass of liben” (*l.c.*, p. 9, Fig. 2, Pl. II, Fig. 8, Pl. VII, Fig. 9, Pl. VIII), que le fouilleur, TAHA BAQIR, appelle: The Central Tower (*id.*, p. 9). Il y voyait „the remains of some sort of tower” (*id.*, p. 10), „a vast monumental gateway leading towards the ziggurat” (*ibid.*), ou un „kind of subsidiary ziggurat, standing up above the roof of the surrounding temenos, and approached by twin staircases” (*ibid.*). Mrs DOUGLAS VAN BUREN pensait que la signification de cette structure était „hard to determine” (OrNS, XV, 1946, p. 502). Elle songeait toutefois à une ziggurat „on a reduced scale” (*ibid.*). PARROT aussi se demande: „S'agirait-il d'une autre ziggurat?” (*Ziggurats*, 1949, p. 99). Nous avons nous-même (1949) songé à une temple-plate-forme <sup>2)</sup>. Après la découverte du temple sur terrasse dans la Mound 'A' TAHA BAQIR avait été en 1945 de cette avis: „we had supposed that it could have served as a kind of platform upon which the principal sanctuary of the whole complex was elevated. New confirmation of the theory was offered by our investigation of Mound 'A' ” (Iraq, Suppl., 1945, p. 2). À notre avis il n'y a

<sup>1)</sup> Iraq, Suppl., 1944, pp. 6 ss., Fig. 2, Pl. II; PARROT, *Ziggurats*, p. 99 et Fig. 57.

<sup>2)</sup> *De Babylonische Tempeltoren*, 1949, p. 57.



aucune raison de songer à une ziggurat miniature (Mrs. DOUGLAS VAN BUREN; PARROT). Nous avons ici, à notre sens, les restes d'un sanctuaire sur terrasse; le temple du Mound 'A' prouve que ce type était encore en usage à cette époque. Remarquons que dans la description des temples nommés plus haute le rapporteur ne fait mention pas d'une cella! Elle est (ou elles sont) à chercher dans notre temple sur terrasse, dont malheureusement il ne reste qu'une „rectangular mass of liben”.

Temples et tour à étages (nous parlerons de celle-ci dans la section III) datent du règne de Kurigalzu II. Les temples ont été rebâties au moins quatre fois et on a repéré dans é-ú-gal (Room 1) un pavement de la période néo-babylonienne (Iraq, Suppl., 1944, p. 5). L'intérêt des rois néo-babyloniens pour les sanctuaires de l'ancienne ville des Kassites, y compris sans doute la tour à étages, se reflète dans la construction de la Tour de Babel. Nous y reviendrons dans la III<sup>e</sup> Partie.

La III<sup>e</sup> Partie de notre article sera dédiée à l'évolution de la tour à étages. La tour à étages commence au début de la période présargonique, ce que veut dire qu'on a bâti dès cette période des temples sur terrasses et des tour à étages. LENZEN (qui toutefois n'attribue pas à la tour à étages une aussi haute antiquité) estime possible que la tour à étages („und wahrscheinlich auch die Hochterrassen ursprünglich”) aient été dédiées aux dieux mâles <sup>1)</sup>. Étant donné le temple sur terrasse de Tell-Obeid, voué à Ninḫarsag, et le temple sur terrasse d'Uruk, voué à Innin, l'une et l'autre des déesses, il se demande: „Darf man annehmen, dass die breit gelagerten Terrassen, beziehungsweise die eingeschossige Zikurrat Urnammus in Uruk ein Ausdruck sind für die immer noch chthonisch empfundene Innin, im Gegensatz zu den mehrgeschossigen turmartigen Zikurrati der männlichen Gottheiten?” <sup>2)</sup>. A notre avis la réponse ne peut être que négative. Le temple sur terrasse d'Urbaba à Lagaš était voué à Ningirsu, divinité masculine; le temple sur terrasse de Mari à Dagan; celui d'Aqar Quf, apparemment à Enlil et Ninlil. Un autre motif doit avoir déterminé le choix entre temple sur terrasse et tour à étages. DELOUGAZ et LLOYD estiment possible que le temple sur terrasse et la tour à étages „express the same idea and that purely architectural considerations dictated the preference for one or the other at a given place and time” <sup>3)</sup>. Il est peu probable que le choix soit déterminé simplement par des raisons architecturales. Dans l'architecture sacrale la préférence pour quelque forme architecturale se fonde plutôt sur un motif non architectural: sur une idée symbolique, ou sur la tradition. Dans notre cas nous pensons à la tradition. Le temple sur terrasse était la forme

<sup>1)</sup> Iraq, XXII, 1960, p. 130.

<sup>2)</sup> *ibid.*

<sup>3)</sup> *Pre-Sargonic Temples in the Diyala Region*, OIP, LVIII, 1942, p. 121, n. 79.

la plus ancienne d'un temple en haut, c'était une forme architecturale sanctifiée par la tradition. L'antiquité de la tour à étages était beaucoup moins grande. Elle n'apparut pleinement évoluée qu'à la période présargonique. De plus, ce fut probablement une création des Sémites (voir III<sup>e</sup> Partie). Quand le Sumérien Urnammu bâtit à Uruk un temple sur terrasse, à Nippur et à Ur une tour à étages, il pouvait suivre l'ancienne tradition à Uruk: il existait là un temple sur terrasse plus ancien. A Ur et à Nippur existaient déjà selon toute apparence une tour à étages <sup>1)</sup>, bâtie ou rebâtie par les rois d'Agade.

### III. L'ÉVOLUTION DE LA TOUR À ÉTAGES

Pour répondre la question de savoir si la tour à étages fut une création de la période présargonique, il faut en premier lieu considérer les fouilles exécutées aux ziggurats d'Ur, de Nippur et de Kiš. Nous parlerons ensuite des représentations de ziggurats sur des sceaux.

Dans les rapports préliminaires sur les fouilles à Ur, WOOLLEY écrit: „We know that Ur-Engur (sc. Urnammu) used the First Dynasty ziggurat as the core of his new building, merely casing it round and above with brick-work. The exact thickness of that casing we do not know, but the fact that it projects equally above the older buildings on each side must mean that the casing was uniform — that the new Ziggurat was larger than the old but concentric with it” (*Antiquaries Journal*, XIII, 1933, p. 380). Plus tard, dans un livre destiné au grand public, il a affirmé catégoriquement que la fouille „has afforded proof that already in the First Dynasty there was a great staged tower attached to the temple of the Moongod” <sup>2)</sup>. Cependant dans la publication définitive sur la ziggurat <sup>3)</sup>, il se prononçait moins catégoriquement sur la question. Il déclare au sujet de la ziggurat d'Ur III: „the whole thing was built by adding successive skins of brickwork round a core which had itself the form of the finished monument. It can safely be assumed that the ultimate core was the older Ziggurat, that dating to the First Dynasty of Ur; it was impossible to prove this without doing irreparable damage to what is the best-preserved example of a ziggurat in Iraq . . .” (p. 99). Contrairement à ce que WOOLLEY disait autrefois les fouilles n'ont donc pas fourni la preuve décisive que la ziggurat d'Ur I était déjà une tour à étages. WOOLLEY en était cependant convaincu et il doit avoir eu ses motifs. Il n'y a aucune raison de l'accuser de parti-pris. D'ailleurs, nous allons voir plus loin qu'à la période d'Agade la ziggurat d'Ur était une tour à étages; il est donc au moins probable qu'elle l'a déjà été à la période présargonique.

<sup>1)</sup> Voir ci-dessous.

<sup>2)</sup> *Ur of the Chaldees. A record of seven years of excavation* <sup>3</sup>, 1950, p. 81/82.

<sup>3)</sup> *Ur Excav.*, V, *The Ziggurat and its Surroundings*, 1939, p. 99.



A Nippur, à 4.20 m à l'intérieur de la façade du I<sup>er</sup> étage de la ziggurat d'Urnammu, il y a une „tief abwärts gehender uralter sumerischen Turm” (HILPRECHT, *Die Ausgrabungen der Univ. von Pennsylvania im Bêl-Tempel zu Nippur*, 1903, p. 64; id., *Explorations in Bible Lands*, 1903, p. 453 et Fig. p. 549; cf. p. 449, où il l'appelle *stage-tower*). Selon CL. S. FISHER, architecte de la IV<sup>e</sup> expedition à Nippur (1898-1900) la ziggurat de Nippur était une tour à étages à la fin de la période présargonique. Il écrit: „The first important departure from the primitive arrangement belongs to the end of the so-called pre-Sargonic periode, not long before the commencement of the reigns of Sargon and Naram Sin” (*Excavations at Nippur*, 1907, p. 11). A la même page, plus bas: „The sanctuary thus far had been only a low platform faced with a wall of plano-convex baked bricks. This now gave place to a massive pyramidal structure with several receding stories”<sup>1)</sup>. La notice est brève, il n'y a pas de dessin et l'auteur ne mentionne pas le nombre des étages. Pourtant, puisque à l'époque personne n'avait connaissance de la terrasse comme origine de la tour à étages, la notice nous semble digne de foi.

Sur le *tell Ingharra* à Kiš (Kiš de l'Est), il y a deux ziggurats qui datent sans doute de la période présargonique, car elles sont en briques crues plano-convexes. Malheureusement l'ouvrage, *Excavations at Kish*, Vol. II, où LANGDON et d'autres les auraient décrites, n'a jamais paru. Dans *Kish*, I, 1924, p. 34 LANGDON dit que la ziggurat E, la plus grande des deux<sup>2)</sup>, s'élève à 75 pieds (env. 22.50 m). Il en a publié en 1928 les dimensions: plan carré de 280 pieds (env. 84 x 84 m), hauteur d'au moins 200 pieds (env. 60 m), quatre „receding stages” (*Art and Archaeology*, XXVI, 1928, pp. 161-163). Comme il avait dit autrefois (1924) qu'elle était „smaller than the ziggurat at Uḫaimir” (*Kish*, I, p. 34), qui d'après *Kish*, I, p. 32 avait 180 x 190 pieds (env. 54 x 57 m; p. 66 il est dit 185 x 198 pieds), MOOREY a tout récemment voulu voir une contradiction dans ces notices<sup>3)</sup>. Il fait erreur. La ziggurat d'Uḫaimir s'élève à 90 pieds (*Kish*, I, 1924, p. 32), la ziggurat E d'Ingharra à 75 pieds (*ibid.*, p. 34). Comme LANGDON ne mentionne pas à cet endroit les dimensions de la ziggurat E — elles n'étaient pas encore connues en 1924; ce n'est qu'en 1925/1926 qu'on les a établies<sup>4)</sup> — les termes „smaller than the ziggurat at Uḫaimir” ne peuvent

<sup>1)</sup> *l.c.* — Il est curieux que LENZEN, bien qu'il a consulté l'ouvrage de FISHER, ne cite pas cette passage (*Entwicklung*, p. 34). La notice de FISHER nous semble plus croyable que celle de PETERS: sous la ziggurat d'Urnammu „we found first a metre of black ashes and then a metre of earth, with occasional fragments of pottery; evidence that the ziggurat of Ur-Gur had not rested on an earlier ziggurat” (*Nippur*, II, 1897, p. 151, cf. p. 166, 170).

<sup>2)</sup> WATELIN la désigne sous le sigle Z 1; *Kish*, III, 1930, P. I.

<sup>3)</sup> *A Re-consideration of the Excavations on Tell Ingharra (East Kish)*, 1923-33, Iraq, XXVIII, 1966, pp. 18-51, p. 27.

<sup>4)</sup> Voir LANGDON, *Ausgrabungen in Babylonien seit 1918*, trad. WEISSBACH, AO, 26, 1928, p. 66.

se rapporter<sup>5)</sup> qu'à la ruine. Celle-ci (75 pieds) est plus basse que celle d'Uḫaimir (90 pieds).

LANGDON prête quatre étages à la ziggurat E d'Ingharra. On ne peut admettre que ce chiffre soit inventé de toutes pièces, et nous croyons devoir suivre LANGDON. Nous avons déjà vu (II<sup>e</sup> Partie) que quelques temples sur terrasses de la période proto-historique (Uqair, Eridu, Uruk) exhibaient des traits plus ou moins vagues annonçant la tour à étages. Il est regrettable que la ziggurat E n'ait pas été sérieusement fouillée. Une fouille approfondie donnerait peut-être la réponse à la question posée autrefois par RAVN: „why, when the elevation of the terrace temple was undertaken, the outcome became a storied „tower” and not e.g. some sort of pyramid” (*BiOr*, 7, 1950, p. 69). Peut-être les dimensions énormes de cette ziggurat ont-elles déterminé la construction en forme d'étages.

C'est effectivement la dimension énorme de cette ziggurat (84 x 84 m) qui produit de l'étonnement. Dans *Ausgrabungen* (p. 66), LANGDON encore une fois souligne la taille extraordinaire, qui, disait-il, égale presque celle de la Tour de Babel (env. 91 x 91 m). Mais on s'en étonnera moins si l'on songe à la puissance politique de Kiš durant la période présargonique. Kiš a été „das Zentrum der Vorherrschaft über weite Teile Babyloniens und auch wohl über das Dyala-Gebiet” (EDZARD, dans *Fischer Weltgesch.*, 2, 1965, p. 69). Plusieurs rois s'appelaient „rois de Kiš” qui pourtant ne résidaient pas à Kiš: Mesannipadda d'Ur<sup>1)</sup>, Eannadu de Lagaš<sup>2)</sup>, Sargon d'Agade<sup>3)</sup>, Samšuiluna de Babylon<sup>4)</sup>, pour n'en nommer que quelques-uns. „Roi de Kiš” était un titre de prestige (EDZARD, *l.c.*). Il n'est même pas certain que Mesilim „roi de Kiš” ait résidé dans cette ville<sup>5)</sup>. Du poème sumérien de *Gilgameš et Agga*<sup>6)</sup> nous croyons devoir déduire que le peuple d'Uruk — et naturellement d'autres villes aussi — était obligé de travailler pour le roi de Kiš. En Mésopotamie ancienne, comme en Égypte ancienne, la dimension des temples et de palais a toujours été déterminée par la main d'œuvre à la disposition du roi<sup>7)</sup>. Pour bâtir eninnu, le

<sup>1)</sup> *Ur Excav.*, II, 1934, p. 312, 352, empreinte de sceau, U. 13607, Pl. 207, Nr. 214. Selon LAMBERT, le nom Kiš „désigne par opposition à Sumer, le pays au nord de Nippur” (*La Période Présargonique (Essai d'une histoire sumérienne)*, Sumer, VIII, 1, 1952, pp. 57-77, p. 59).

<sup>2)</sup> *SAKI*, p. 22/23, Feldstein A, VI, 2-5; BARTON, *RISA*, p. 34/35, Stone-Inscr. A, VI, 2-5.

<sup>3)</sup> BARTON, *id.*, p. 100/01, Inscr. A B, I, 6-7.

<sup>4)</sup> A. POEBEL, *Eine sumerische Inschrift Samsuilunas über die Erbauung der Festung Dur-Samsuiluna*, AfO, IX, 1933-34, pp. 241-292, p. 242, Col. I, 4.

<sup>5)</sup> B. LANDSBERGER, dans *OLZ*, 34, 1931, p. 121, n. 3; cf. LAMBERT, dans *Sumer*, VIII, 1, 1952, p. 66; EDZARD, dans *Fischer Weltgeschichte*, 2, 1965, p. 70. — E. I. GORDON se demande, si Mesilim et Mesannipadda ne sont pas identiques: *Mesilim and Mesannipadda — are they identical?*, BASOR, 132, 1953, pp. 27-30. C'est impossible, le masse d'armes de Mesilim est sans doute à dater avant la I<sup>ère</sup> dynastie d'Ur.

<sup>6)</sup> *AJA*, 53, 1949, pp. 1-18, KRAMER; *id.*, *The Sumerians*, 1963, pp. 187 s.

<sup>7)</sup> Cf. FRANKFORT, *The Art and Architecture of the Ancient Orient*, 1954, p. 7.



temple de Ningirsu, Gudea a appelé des Élamites d'Élam, des Susiens de Suse (*Cyl. A*, XIV, 28-XV. 1.3). Des textes de la période d'Hammurabi et de la période Néo-babylonienne nous donnent des informations analogues. Pour la construction de l'Étéménanki, la Tour de Babel, Nabuchodonosor fit venir les peuples des pays conquis de la mer supérieure à la mer inférieure, et il „leur fit porter des briques”<sup>1)</sup>. Il n'a pas du en être autrement au temps des rois de Kiš.

On ignore quel roi de Kiš a fondé cette ziggurat. On pourrait peut-être songer à Mebaragesi (vers 2700), qui d'après le Kinglist a accompli une campagne contre Elam<sup>2)</sup>. Les deux inscriptions de ce roi proviennent de la région à l'Est du Tigre; une des deux fut trouvée dans le temple-ovale de Chafadjé (EDZARD, *l.c.*). Ce qui est plus intéressant pour notre propos, c'est que Kiš ait été le point de départ de la sémitisation du pays (cf. MOORTGAT-SCHARFF, *Ägypten und vorderasien im Altertum*, 1950, p. 229). Quelques rois de Kiš ont un nom sémitique. „It is this Semitic element that elevated the city of Kish to the rôle it apparently played in the Early Dynastic period”<sup>3)</sup>. Il est possible, sinon probable, que la tour à étages ait été une création du peuple sémitique. Pas une création à partir du néant, naturellement, mais une évolution du temple sur terrasse. HILPRECHT, qui comme la plupart des savants tint les Sumériens pour les inventeurs de cette forme architecturale, relève que toutes les ziggurats ont un nom sumérien<sup>4)</sup>; c'est exact, mais ceci n'implique pas que la tour à étages soit une création sumérienne. Tout ce qui porte un nom sumérien n'est pas nécessairement d'origine sumérienne. Les Babyloniens usaient de la langue sumérienne comme d'une langue sacrée, „aus welcher sie sich mit Vorliebe die Namen ihrer heiligen Einrichtungen und Gegenstände holten”<sup>5)</sup>. Notons encore que les rois de Kiš qui portent un nom sumérien ne sont pas nécessairement des Sumériens. Mebaragesi porte un nom sumérien, mais ceci „spricht nicht unbedingt gegen semitische Abkunft” (EDZARD, *l.c.*, p. 62).

Parlons maintenant des représentations de ziggurats sur des sceaux de la période présargonique<sup>6)</sup>. La thèse de P. AMIET, selon laquelle ces structures

<sup>1)</sup> VAB 4, Nebuk. Nr. 17, Col. II, 12 ss., III, 19 ss.

<sup>2)</sup> BARTON, *RISA*, p. 348/49, II, 35-37.

<sup>3)</sup> GOETZE, *Early Kings of Kish*, JCS, XV, 1961, pp. 105-111, p. 109/110; voir aussi R. D. BIGGS, *Semitic Names in the Fara Period*, *OrNS*, 36, 1967, pp. 55-66, notamment p. 66.

<sup>4)</sup> *Die Ausgrabungen ... im Bél-Tempel*, 1903, p. 64.

<sup>5)</sup> PONTUS LEANDER, *Ueber die sumerischen Lehnwörter im assyrischen*, 1903, p. 83; cf. A. T. CLAY, *The Empire of the Amorites*. Yale Or. Ser., VI, 1919, p. 17 s.; CLAY était apparemment d'avis que la ziggurat a été une idée sémitique. Qu'on l'a considéré comme une création sumérienne „seems to be almost entirely due to the fact that the towers bear Sumerian names ...” (*ibid.*).

<sup>6)</sup> DOMBART, *Alte und neue Ziggurat-Darstellungen zum Babelturm-Problem*, AfO, V, 1928-1929, pp. 220-229 et Fig. 8, p. 226; PARROT, *Ziggurats*, pp. 37 ss., et Pl. II, b; LAMBERT-TOURNAY, compte rend. PARROT, *Ziggurats*, RA, XLV, 1951, pp. 33-40, p. 36 s.;

représentent „une espèce d'estrade, plus ou moins haute, parfois monumentale, construite en bois”<sup>1)</sup>, nous semble très improbable. Il est bien connu que temple sur terrasse et tour à étages ont fait partie des sujets de la glyptique. Trois exemples suffiront. Une empreinte de sceau de Suse représente un temple sur terrasse<sup>2)</sup>. Cette empreinte date de la période d'Uruk<sup>3)</sup>. Un sceau de la période d'Hammurabi représente une tour à étages<sup>4)</sup>. Pour la période néo-babylonienne nous avons la représentation d'une tour à étages sur un sceau publié par EDITH PORADA (*BASOR*, 99, 1945, Fig. 2, p. 19; PARROT, *Ziggurats*, Fig. 17, p. 45). La représentation de la tour à étages dans la glyptique de la période présargonique n'est donc pas un phénomène extraordinaire. Dans le bâtiment représenté sur le sceau de Kiš<sup>5)</sup>, nous voyons avec la plupart de savants une ziggurat à quatre étages<sup>6)</sup>. Quand AMIET se demande „si l'aspect des estrades-autels n'a pas influencé l'évolution ultérieure de la haute-terrasse qui se serait transformée ainsi en siqqurat proprement dite”, et dit ensuite „cela expliquerait l'étonnante ressemblance des estrades présargoniques avec cette dernière” (*l.c.*, p. 182/183), nous disons: si des autels à plusieurs degrés en de matériau léger ont effectivement existé (on manque de données archéologiques aussi bien que littéraires à ce sujet), il serait beaucoup plus probable que ces autels aient été des imitations de la tour à étages plutôt que celle-ci une imitation de ces autels hypothétiques<sup>7)</sup>. MOOREY l'a dit en d'autres termes: „Even if the struc-

FRANKFORT, *Cylinder Seals*, 76 s., *The Building of a Temple-Tower*, Pl. XIV k.; Mrs. DOUGLAS-VAN BUREN, *The Building of a Temple-Tower*, RA, XLVI, 1952, pp. 65-74; MOORTGAT, *Vorderasiatische Rollsiegel*, 1940, p. 139, et Taf. 70, Nr. 591. — LAMBERT et TOURNAY interprètent les représentations où deux maçons sont figurés qui construisent la ziggurat (DOMBART, FRANKFORT, PARROT) comme il suit: „la tour est couronnée par le signe BARAG „trône à dais”, siège-chapelle du dieu; la main levée des personnages indiquerait l'adoration” (*l.c.*).

<sup>1)</sup> *Problèmes d'iconographie mésopotamienne*, (I), *Siqqurat ou autel à étages?* RA, XLVII, 1953, pp. 181-185, p. 182. AMIET les avait en 1952 encore considéré comme des représentations de la ziggurat, voir *Deux représentations nouvelles de la Ziggurat*, *Sumer*, VIII, 1, 1952, pp. 78-80; il s'agit de deux sceaux d'Early Dynastic II, Pl. face à p. 80; celle de Tell Agrab (Iraq Mus. 31406) montre quatre étages.

<sup>2)</sup> *Mém. de la Mission Archéol. en Perse*, XXIX, 1943, Fig. 18, p. 23, Nr. 4; AMIET, *l.c.*, p. 182 et Fig. 2.

<sup>3)</sup> L. LE BRETON, *The Early Periods at Susa, Mesopotamian Relations*, Iraq, XIX, 1957, pp. 79-123, p. 105, Fig. 20. Nr. 19, p. 106 et Pl. XXIV, 3, face à p. 114.

<sup>4)</sup> L. LEGRAIN, *The Culture of the Babylonians from seals in the Collection of the Mus. Philadelphia*, 1925, Pl. XXI, Nr. 346; PARROT, *Ziggurats*, Fig. 4, p. 39.

<sup>5)</sup> E. MACKAY, *Report on the Excavation of the „A” Cemetery at Kish, Mesopotamia*. Part I, Field Mus. of Natural History, Anthropology Mem., I, Nr. 1, 1925, Pl. VI, Nr. 17; PARROT, *o.c.*, Pl. II b.

<sup>6)</sup> MACKAY, *o.c.*, p. 62; DOMBART, AO, 29/2, 1930, p. 9 et Fig. 3; PARROT, *Ziggurats*, p. 37/38.

<sup>7)</sup> Dans la chapelle d'une maison à Tell el Dhiba' (Larsa-Période) il y a un autel qui montre la forme d'un temple (*Sumer*, V, 2, 1949, p. 178).



ture represented on these seals is not a staged tower, it might be an altar built in imitation of one" <sup>1)</sup>).

Pour la période d'Agade des données archéologiques sur la tour à étages proviennent d'Ur. Il faut en premier lieu citer WOOLEY, selon lequel la ziggurat d'Urnammu fut bâtie „round and over the ziggurat of his predecessors" (*Ur Excav.*, V, 1939, p. 99). Le „Mud Core" (*o.c.*, Pl. 85) pourrait être une partie du 2<sup>e</sup> étage de la ziggurat accadienne. Le monument le plus intéressant est pourtant le disque d'Enheduanna (lu aussi Enganduanna) <sup>2)</sup>, fille de Sargon d'Agade. Sargon avait installé sa fille comme prêtresse-en de Nana, le dieu principal d'Ur. Au cours de l'insurrection d'Ur sous Rimuš, fils et successeur de Sargon, elle fut, semble-t-il, déposée <sup>3)</sup>. Bien que Sargon ait détruit les murs d'Ur (BARTON, *Royal Inscr. Sumer and Akkad*, p. 102/103, Inscr. AB, 1. 31-43) il aura sans doute restauré les monuments du culte de la ville. Le disque en calcaire trouvée dans Giparku, contient l'inscription qui nous informe sur la fonction d'Enheduanna comme prêtresse-en (épouse de Nana). La princesse est en adoration devant une structure à quatre degrés <sup>4)</sup>. LEGRAIN appelait cette structure „an altar shaped like a stage tower" (*UMB*, id. p. 51). Il l'avait dénommé autrefois „stepped pyramid", „a forerunner of the great stage tower erected centuries later by Ur-Nammu" (*Ur Excav.*, II, 1934, p. 334). WOOLEY parlait d'un monument à degrés, „which is probably the Ziggurat of Ur" (*Ur Excav.*, IV, 1956, p. 49). AMIET tient la structure pour un énorme autel à quatre degrés „en forme de tour à étages" (RA, 47, 1953, p. 30 et Fig. 5, p. 31). Mrs DOUGLAS VAN BUREN a pourtant montré que les autels à degrés (ils n'avaient d'ailleurs que deux deggés!) étaient voués au culte d'Innin-Ištar <sup>5)</sup>. Chez Enheduanna il ne peut s'agir que de dieu Nanna. Nous voyons dans notre structure la représentation d'une ziggurat, la ziggurat d'Ur. Sur le disque est représenté, à notre avis, le sacrifice effectué en réalité devant la ziggurat d'Ur,

<sup>1)</sup> Iraq, XXVII, 1966, p. 28. — Quelques savants sont d'avis que la tour à étages est déjà mentionnée dans les inscriptions d'Uranšē. Le terme é-PA (*SAKI*, p. 2/3, a) Tafel A, IV, 3-4; chez Gudea é-PA e-ub-imin (voir plus bas) est traduit par tour à étages, voir BARTON, *RISA*, p. 14/15, Nr. 1, Tablet A, IV, 3; p. 20/21, Nr. 12, Doorsocket, 23-24. THUREAU-DANGIN n'a pas traduit le terme, DEIMEL doutait de son exactitude (*Orientalia XXVIII, Series Prior*, 1923, p. 69, chez FALKENSTEIN, *Die Inschriften Gudeas*, 1966, p. 132, n. 6), et d'après FALKENSTEIN la traduction é-PA = tour à étages „erscheint auf Grund der Nachricht, dass in é-PA von Lagaš Schafe gerupft worden sind, unmöglich" (*o.c.*, p. 132 et n. 4, avec citations; c'est également sur cette donnée que se fondait le doute de DEIMEL).

<sup>2)</sup> AMIET, dans RA, XLVII, 1953, p. 30.

<sup>3)</sup> FALKENSTEIN, *Enhedu'anna, die Tochter Sargons von Akkade*, RA, 52, 1958, pp. 129-131. [Voir maintenant: W.W. HALLO — J. J. A. VAN DIJK, *The Exaltation of Inanna*, New Haven, 1968 (Yale Near Eastern Researches 3), ch. 1; note de la Réd.]

<sup>4)</sup> UMB, X, 3-4, 1944, Fig. 35, p. 52, LEGRAIN; *Ur Excav.*, IV, 1956, Pl. 41 (d) U. 6612; UET, I, Nr. 23; BARTON, *RISA*, p. 359, Nr. 2, trad.

<sup>5)</sup> *Akkadian Stepped Altars*, Numen, I, 3, 1954, pp. 228-234.

figurée ici schématiquement. Nous savons par un texte tardif qu'on sacrifiait devant une ziggurat <sup>1)</sup>. La tour à étages (comme le temple inférieur) était déifiée: c'est ce que montre notamment un texte de Nabuchodonosor <sup>2)</sup>.

Selon FISHER la ziggurat de Nippur était une tour à étages dès la période présargonique (voir plus haut). Elle le fut très probablement, nous semble-t-il, durant la période accadienne également. Cependant, McCOWN, le directeur des nouvelles fouilles américaines à Nippur, a tout récemment émis une opinion contraire. Il suppose qu'avant Ur III „Ekur or inner court of the Enlil complex contained a platform surmounted by a temple which projected only slightly above the enclosure walls of the Ekur, but from that time onward it contained a ziggurat—which rose high above its immediate surroundings" (*Nippur*, I, OIP, LXXXVIII, 1967, p. 26). Il nous semble que les nouvelles fouilles à Nippur, dont le but ne fut pas de réétudier profondément la ziggurat (ce qui n'empêche qu'on ait découvert des données importantes concernant l'escalier; voir ci-dessous), ne suffisent à révoquer en doute l'opinion de FISHER.

Les inscriptions de rois d'Agade témoignent de leur intérêt pour le temple d'Enlil à Nippur. Narâm-Sin se nomme bâtisseur du temple d'Enlil (*SAKI*, p. 165, a) Baksteinstempel; *RISA*, p. 137, 1. Brick Stamp). De même Šarkališarri: „the builder of Ekur, the temple of Enlil in Nippur" (*RISA*, p. 145, 1. Door-Socket. A, 1. 7-11). Selon HILPRECHT on a pu repérer la ziggurat de Narâm-Sin sur la face S.-E. de la ziggurat d'Urnammu (*Explorations*, 1903, p. 452 et Fig. p. 549, coupe; la coupe aussi chez LENZEN, *Entwicklung*, Taf. 15 a et PARROT, *Ziggurats*, Fig. 98, p. 154). En présence de cette coupe, le verdict de LENZEN est suprenant: „Die „Zikurra Naramsins" halte ich nicht für erwiesen (*Entwicklung*, p. 38). Il est vrai que selon PETERS la ziggurat d'Urnammu est fondée sur une plate de briques crues de 2.40 m (*Nippur*, II, 1897, p. 124), mais selon HILPRECHT ce pavement d'Urnammu était „a solid floor for his open court around the stage tower"; ce „pavement" manque sous la ziggurat elle-même (*Explorations*, p. 387). Coupe (*o.c.*, Fig. p. 452) et description concordent donc parfaitement. Ce que dit PARROT: „La ziggurat de Narâm-Sin a cessé d'exister pour devenir la fondation de la ziggurat d'Ur-Nammu (*Ziggurats*, p. 154), est juste, mais seulement en ce sens que la ziggurat de Narâm-Sin ne fut pas démolie de fond en comble: il en existait encore une hauteur d'environ 2.40 m,

<sup>1)</sup> THUREAU-DANGIN, *Rituels*, pp. 75 s., 80 s., AO. 6451, l. (32), p. 76, 82.

<sup>2)</sup> WETZEL-WEISSBACH, *Hauptheiligtum*, p. 47, 5. Stück, l. 27-30. — Dans un texte assyrien les *ziggurrāti* sont du nombre des dieux de la ville Kurbail (R. FRANKENA, *Tākulū. De Sacrale Maaltijd in het Assyrische ritueel*, 1953, p. 7, Col. VII, 14). Parmi les dieux du temple d'Anu-Adad (Assur) figurent les ziggurats (id., p. 6, Col. II, 23). — Selon LAMBERT, l'adoration dans les représentations de la ziggurat sur les sceaux présargoniques ne se rapporte à la tour à étages, mais au symbole divine sur le sommet (RA, XLV, 1951, p. 36). „This extremely interesting theory has much to recommend it . . ." (Mrs. DOUGLAS VAN BUREN, RA, XLVI, 1952, p. 68). On doit admettre que cette idée a donnée naissance à l'idée de diviniser la ziggurat elle-même.



repérée par HILPRECHT. Les données archéologiques manquent sur le caractère de cette ziggurat. Mais nous savons avec certitude que la ziggurat rebâtie par Ur-Nammu était une tour à étages<sup>1)</sup>. A notre avis, il est tout à fait improbable qu'il s'agisse d'une conception nouvelle. Les savants qui à la suite de LENZEN admettent que la tour à étages est une création d'Ur III ne peuvent expliquer pourquoi Ur-Nammu bâtissait à Uruk un temple sur terrasse et une tour à étages à Nippur, Ur et Eridu. LENZEN a sans doute senti la difficulté, mais il en a donné une interprétation mystique (ou symbolique, si l'on veut) insoutenable (voir plus haut). De plus, il doit admettre, de même que les savants qui lui suivent, que sous Ur III la tour à étages était une création nouvelle, qu'il s'agissait d'une idée spontanée d'Ur-Nammu d'ériger plusieurs étages sur l'ancienne terrasse — idée révolutionnaire peu probable dans l'architecture sacrée. Il est beaucoup plus probable que la conception de la tour à étages existait déjà: ce fut une création de la période présargonique. Personne ne vaut souscrire, pensons nous, à la thèse de LAMBERT - TOURNAY, selon laquelle la tour à étages aurait été empruntée à un pays limitrophe<sup>2)</sup>.

Il n'y a pas d'unanimité sur la question de savoir si l'eninnu construit par Gudea à Girsu était un temple inférieur, ou plutôt une tour à étages. Il s'agit du cylindre A et B. THUREAU-DANGIN avait rejeté la traduction du cylindre A par WITZEL, où eninnu est considéré comme une tour à sept étages. Le terme sumérien de tour à étages [u<sub>6</sub>-nir], remarquait ce savant, „est entièrement absent du texte” (RA, 22, 1925, p. 104). Il est possible, probable même selon THUREAU-DANGIN, qu'il y ait eu une ziggurat dans le temple eninnu. „Mais que la construction célébrée par les Cylindres soit celle de la seule ziggurat, c'est une assertion que le texte tout entier me semble contredire” (*l.c.*, p. 103). Plus tard, LAMBERT et TOURNAY ont à nouveau défendu la thèse selon laquelle l'eninnu de Gudea a été une tour à sept étages<sup>3)</sup>. Le mot silim (*Cyl. A*, XX, 27; XXI, 1-11) traduit „bénédictio” par THUREAU-DANGIN (SAKI, *l.c.*, Segnung) est conçu comme étage par LAMBERT et TOURNAY, comme autrefois par WITZEL. Mais l'illustre sumérologue FALKENSTEIN († 1966) se rangeait du

<sup>1)</sup> PETERS, *Nippur*, II, 1897, p. 161 s. HILPRECHT, *Die Ausgrabungen... im Bêl-Tempel zu Nippur*, 1903, pp. 43 ss.; LENZEN, *Entwicklung*, 1941, pp. 36 ss.

<sup>2)</sup> RA, XLV, 1951, p. 39. LAMBERT-TOURNAY rejettent la thèse selon laquelle la terrasse a donné naissance à la tour (*ibid.*, p. 38). A notre avis, sur ce point le doute n'est pas possible voir BUSINK, *De Babylonische Tempeltoren*, 1949. LAMBERT et TOURNAY ont cependant très justement vu qu'il s'agit de deux conceptions: le temple sur terrasse et la tour à étages (*ibid.*), seulement, ce ne sont pas des conceptions „différentes” (*ibid.*). L'une a donné naissance à l'autre. — C'est au temps des rois d'Agade, semble-t-il, que la ziggurat fut introduite en Assyrie, probablement comme tour à étages. Maništušu, prédécesseur de Narâm-Sin, a bâti la ziggurat du temple d'Ištar é-me-nu-e, sur le terrain d'é-maš-maš à Ninive. Šamšu-Addu, roi d'Assyrie (1813-1781) l'a rehaussée jusqu'à une grande hauteur (AAAL, XIX, 1932, p. 105/106, transcr. et trad. inscr. II; l. 14 s.).

<sup>3)</sup> RB, 55, 1948, pp. 408 ss.

côté de THUREAU-DANGIN<sup>1)</sup>. Remarquons pourtant que les arguments archéologiques cités en passant par FALKENSTEIN ont peu de valeur. A son avis une tour à sept étages est incompatible avec les ziggurats d'Uruk, Ur et Nippur. Il serait pas davantage possible, selon lui, de citer comme arguments les représentations sur des sceaux de la période présargonique, „die die Erstellung stufenförmiger Bauwerke [sic!] wiedergeben”<sup>2)</sup>. Des tours à étages ont existé, comme nous l'avons vu, dès la période présargonique. Quant au nombre 7, on sait quel rôle il joue dans les inscriptions de Gudea<sup>3)</sup>. Nous croyons néanmoins que l'eninnu de Gudea était un temple inférieur, et non une tour à étages. C'est non seulement la traduction de silim par bénédiction (THUREAU-DANGIN; FALKENSTEIN) qui nous y conduit, mais aussi le fait que le temple sur terrasse d'Urbaba existait encore et était encore en usage (*Cyl. B*, II, 11-15). Des documents d'Ur III parlent de la nouvelle et de la grande maison de Ningirsu (FALKENSTEIN, *Die Inschriften Gudeas*, p. 120). FALKENSTEIN trouve plus que curieux que l'eninnu de Gudea ait été plus petit que l'eninnu d'Urbaba (*ibid.*). Mais l'eninnu d'Urbaba était un temple sur terrasse et il était donc sans doute plus imposant que le temple inférieur de Gudea.

Le temple inférieur, „complément” de la ziggurat, a été selon toute apparence une création relativement tardive de l'architecture sacrée de la Basse Mésopotamie. L'installation la plus ancienne du temple inférieur d'Enlil à Nippur a été „a late Akkadian or Gutian work” (JNES, XI, 1952, p. 170, McCown). L'existence d'un temple inférieur à la ziggurat d'Uruk n'est pas établie<sup>4)</sup>. Les temples contre la façade de cette ziggurat datent du règne de Marduk-apla-iddina II (722-711) (*UWVB*, VIII, 1937, p. 25; mais voir aussi *UWVB*, VII, 1935, p. 25: il est possible qu'il y avait déjà en Ur III de pareils temples à côté de l'escalier central). Le temple de Šamaš à Sippar était apparemment fondé par Narâm-Sin, comme on en doit conclure d'une inscription de Nabonide (*VAB* 4, Nabon. Nr. 1, Col. II, 47 ff.). Le temple d'en haut, temple sur terrasse ou tour à étages, avait sans doute une antiquité plus haute. Nous concluons qu'à Girsu le temple sur terrasse a été bâti par Urbaba, le temple inférieur par Gudea<sup>5)</sup>.

<sup>1)</sup> FALKENSTEIN-VON SODEN, *Sum. und Akkad. Hymnen und Gebete*, 1953, pp. 137 ss., *Cyl. A*, p. 158; FALKENSTEIN, *Sumerische Bauausdrücke*, OrNS, 35, 1966, pp. 229-246, p. 233, n. 7; cf. THUREAU-DANGIN dans ZA, 18, 1904-1905, p. 120, 126.

<sup>2)</sup> *Die Inschriften Gudeas*, 1966, p. 133, n. 6; le savant cite LENZEN, *Entwicklung* et AMIET, RA, XLVII, pp. 181 ss.

<sup>3)</sup> Voir *Cyl. A*, XXV, 28; XXIX, 1; *Cyl. B*, XI, 11; XII, 3-4; XIII, 21.

<sup>4)</sup> LENZEN, *Entwicklung*, p. 28; id., dans Iraq, XXII, 1960, p. 133; nous ne partageons pas la réserve de PARROT, *Ziggurats*, p. 127.

<sup>5)</sup> L'opinion est très répandue que é-PA é-ub-imin dans les textes de Gudea (SAKI, p. 250, s.v. e-pa) était une tour à sept étages, voir H. DE GENOUILLAC, *Fouilles de Telloh*, II, 1936, p. 11, “Sa zigurat: é-pa-é-ub-imin”; PARROT, *Telloh*, 1948, p. 155, l'épa au sept zones = ziggurat. Cette manière de voir n'est pas fondée (FALKENSTEIN, *Die Inschriften*



L'eninnu de Gudea, ainsi que celui d'Urbaba, est à chercher au tell A de Tello<sup>1)</sup>. Le territoire de la cité-état Lagaš comprenait cependant déjà dans la période présargonique bien plus que la région de Tello, le site qui d'ailleurs porte à tort le nom de Lagaš (JACOBSEN, RA, 52, 1958, p. 128, *Rencontre Assyriol.*, 1956). Uru-kug, la 'ville sainte', faisait partie de la cité-état et elle doit être localisée à *el-Hibba*, où DOUGHERTY a autrefois trouvé une brique cuite avec inscription de Gudea, mentionnant la construction du temple de Gatumdug à Uru-kug<sup>2)</sup>. JACOBSEN estime possible qu'Uru-kug fut le nom du domaine sacré, Lagaš le nom de la ville (*el-Hibba*) (*l.c.* p. 128). Dès l'Early Dynastic II cette ville n'était plus occupée, „with only the sanctuaries surviving into later times” (JACOBSEN, *ibid.*). A cet endroit (*el-Hibba*) KOLDEWEY a découvert en 1887 une construction circulaire à étages qu'il tint pour la substruction d'un tombeau (*Die altbabylonischen Gräber in Surghul und El Hibba*, ZA 2, 1887, pp. 403-430, p. 422). La construction avait au moins trois étages: le diamètre du plus grand est de 125 m, celui du deuxième 90 m. A propos de cette découverte HILPRECHT écrivait en 1903: „It appears almost strange at present, that the German explorer discovered and excavated one of the earliest Babylonian ziggurats thus so far known, without realising it”<sup>3)</sup>. ANDRAE aussi voyait dans cette construction un tombeau<sup>4)</sup>. KOLDEWEY lui-même n'a pas tout à fait rejeté l'opinion de HILPRECHT (*Die Tempel von Babylon und Borsippa*, 15. WVD OG, 1911, p. 61).

La forme circulaire rend probable que l'histoire de la construction de cette structure remonte jusqu'à la période présargonique (cf. Temple Ovale à Chafadje et à Tell el-Obeid). Originellement la structure pourrait avoir été un *temenos* circulaire avec un temple sur terrasse ou un temple à même le sol<sup>5)</sup>.

*Gudeas*, p. 133). Nous ne pouvons suivre FALKENSTEIN quand il dit ensuite „zumal das é-PA einmal [Stat D II 9-12] unmittelbar hinter dem gi-gunu, des Eninnu, worin wir die damalige Ziqqurra sehen dürfen, aufgeführt ist” (*ibid.*). THUREAU-DANGIN a déjà dit en 1925 qu'une ziggurat est bien un *gigunû*, mais que tous les *gigunû* ne sont pas des ziggurats (RA, 22, 1925, p. 103, n. 1). On doit sans doute localiser dans l'eninnu même le *gigunû* de Gudea, fait de bois de cèdre (cf. FALKENSTEIN, *o.c.*, p. 135!). — La traduction é-ub-imin = „Haus das sieben Zonen (besitzt)” (FALKENSTEIN, *o.c.*, p. 134) est la traduction ancienne de THUREAU-DANGIN „le temple des sept zones” (voir PARROT, *Ziggurats*, p. 17). Personne ne peut dire ce qu'est „un temple des sept zones”. LANGDON croyait que é-an-na ub imin dans Litanie K. 2759 se rapporte aux sept étages de ziggurat (d'Uruk) (*Bab. Liturgies*, 1913, p. 93, l. 6 et n. 1); cette ziggurat n'a pourtant jamais eu sept étages (cf. UWVB, IX, 1938, p. 5).

<sup>1)</sup> PARROT, Tello, p. 151; FALKENSTEIN, *Die Inschriften Gudeas*, p. 121.

<sup>2)</sup> JACOBSEN, *l.c.*, p. 127/128.

<sup>3)</sup> *Explorations in Bible Lands*, 1903, p. 458, n.1.

<sup>4)</sup> *Das Gotteshaus*, 1930, p. 4 et Abb. 2; id., *Babylon. Die versunkene Weltstadt und ihr Ausgräber Robert Koldewey*, 1952, p. 41.

<sup>5)</sup> Le temple présargonique d'Innin à Nippur (un temple à même le sol) était situé, semble-t-il, dans une grande enceinte ovale, comme le temple sur terrasse à Tell el-Obeid et à Chafadje (LENZEN, dans Baghdad. Mitt., 2, 1963, p. 94).

La dernière phase de la structure date sans doute de la II<sup>e</sup> Dynastie de Lagaš. On a beaucoup discuté de la chronologie de cette dynastie. Selon VON SODEN, Gudea „mit Sohn und Enkel” sont à dater dans le règne d'Urnammu „und in die ersten Jahre Schulgis”<sup>1)</sup>. Pour SOLLBERGER, Gudea est à situer avant Urnammu (AfO, 17, 1954-1956, p. 32, 45). FALKENSTEIN aussi place Gudea avant Urnammu (*Die Inschriften Gudeas*, 1966, p. 15). La grande puissance politique et économique de Lagaš ne permet pas de dater Gudea au temps d'Ur III. Par une étude de la sculpture, EVA STROMMINGER arrive aussi au résultat que Gudea aurait régné avant Ur III (Baghd. Mitt., I, 1960, p. 7). Tout récemment G. PETTINATO, à la suite d'une étude de l'économie de la période de Gudea, se range au côté de SOLLBERGER et FALKENSTEIN: Gudea a régné avant Ur III<sup>2)</sup>. La ziggurat d'el-Hibba est donc la preuve évidente que la construction à étages (la tour à étages) n'est pas une création d'Ur III.

Nous avons mentionné ci-dessus plus d'une fois les ziggurats d'Uruk, Ur et Nippur, rebâties par les rois d'Ur III. La ziggurat d'Uruk était un temple sur terrasse, Ur (Fig. 9) et Nippur avaient une tour à étages. Aucune ne semble avoir eu plus de quatre étages, y compris le temple au sommet. Pour les détails de ces ziggurats nous renvoyons aux ouvrages de LENZEN<sup>3)</sup>, PARROT<sup>4)</sup> et BUSINK<sup>5)</sup>, où l'on trouve aussi une bibliographie (notamment chez PARROT). Nous ne parlerons ici que des escaliers disposés en forme de T contre la façade du bâtiment, par où on montait au I<sup>er</sup> étage. Dès la période d'Ur III ces escaliers sont connues à Ur. A Uruk, les escaliers latéraux d'Ur III n'ont pas été déterminés (UWVB, VII, 1935, p. 24). Les nouvelles fouilles à Nippur ont montrés que cette ziggurat a également eu d'escaliers latéraux — les fouilles du XIX<sup>e</sup> siècle avaient été sur ce point négatives —, mais ils datent probablement de la période Kassite (McCOWN, *Nippur*, I, OIP, LXXVIII, 1967, p. 19 s.). Le plus ancien exemple de cette disposition date donc d'Ur III. Le temple sur terrasse d'Uqair<sup>6)</sup> (Djemdet Nasr période) avait déjà des escaliers latéraux, disposés toutefois autrement. Le temple sur terrasse de Chafadje<sup>7)</sup> avait un

<sup>1)</sup> *Propyläen Weltgesch.*, I, 1961, p. 554; cf. KRAMER, OrNS, 23, 1954, p. 45, n. 3: Gudea „must have been a contemporary of Ur-Nammu or Schulgi, or both, and not their predecessor”.

<sup>2)</sup> *Il binomio tempio-stato e l'economia della seconda dinastia di Lagaš*, OrAnt, VII, 1968, pp. 39-50, p. 49/50.

<sup>3)</sup> *Entwicklung der Zikurrat von ihren Anfängen bis zur Zeit der III. Dynastie von Ur*, 1941, pp. 36 ss. (ziggurat Nippur), 43 ss. (id. Ur), 20 ss. (ziggurat Uruk), 36 ss. (Nippur), 43 ss.

<sup>4)</sup> *Ziggurats et Tour de Babel*, 1949, 126 ss. (ziggurat Uruk), 132 s. (Ur), 148 s. (Nippur).

<sup>5)</sup> *De Babylonische Tempeltoren*, 1949, 42 ss. (ziggurat Ur), 50 s. (Nippur), 52 s. (Uruk); id., *Sumerische en Babylonische Tempelbouwen*, 1940, 68 (ziggurat Ur), 75 (Uruk), 76 (Nippur).

<sup>6)</sup> JNES, II, 1943, Pl. V, XIV; PARROT, *Ziggurats*, Fig. 107-108, p. 164-165. - Fig. 8.

<sup>7)</sup> DELOUGAZ, *The Temple Oval at Khafajah*, OIP, LIII, 1940, Frontispice; PARROT, *o.c.*, Fig. 103, 104, pp. 158, 159.



escalier perpendiculaire à la façade. A notre avis il n'est pas exclu que la disposition en forme de T soit une création de la période présargonique, mais les données archéologiques font défaut.

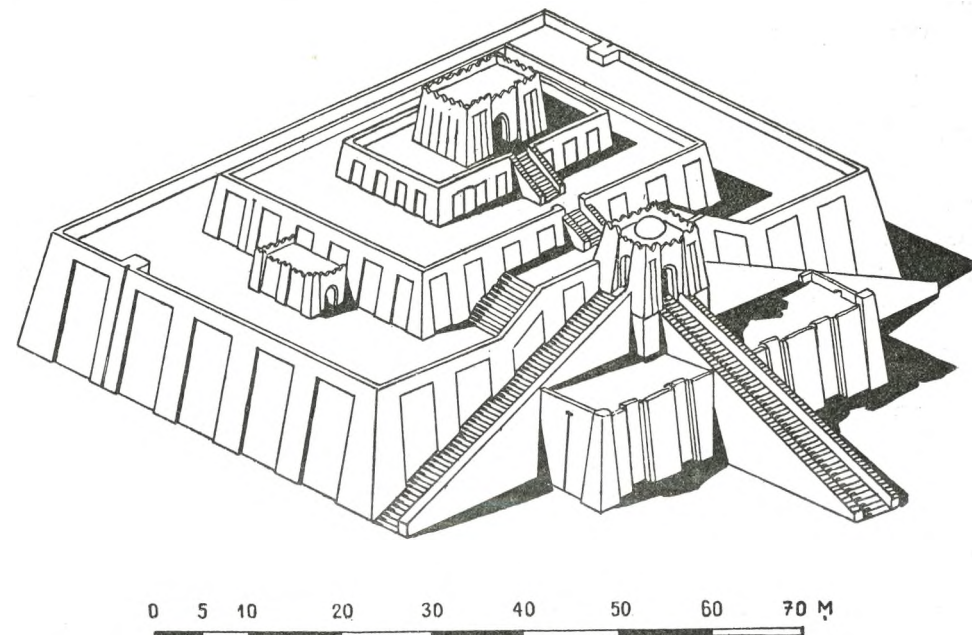


Fig. 9. Ur. Ziggurat. Époque de la III<sup>e</sup> dynastie (L. WOOLLEY, *Ur Excav.*, V, 1939, Pl. 86; PARROT, *Ziggurats*, Fig. 85, p. 139).

L'escalier central flanqué d'escaliers latéraux est une forme architecturale vraiment imposante. C'est probablement ce caractère de montée qui a influencé le développement de la tour à étages en un monument d'une hauteur exceptionnelle ('Aqar Quf; Babylon). L'importance cultuelle de la tour à étages n'a sans doute pas pu rivaliser avec le développement en hauteur de la ziggurat. Déjà chez Gudea le temple inférieur (l'eninnu de Gudea) avait apparemment plus d'importance cultuelle que le temple au sommet de la terrasse d'Urbaba. C'est le temple inférieur que Gudea glorifie. Quand A. LEO OPPENHEIM déclare: „Beginning with the Third Dynasty of Ur, a tower became an essential part of a Mesopotamian temple" (*Ancient Mesopotamia. Portrait of a Dead Civilization*, 1964, p. 327), c'est le contraire de ce qui a été le cas. Temple sur terrasse et tour à étages sont antérieurs au temple inférieur. DOMBART l'a déjà senti<sup>1)</sup>. Les temples à même le sol, il va de soi, ont également une très haute antiquité, mais nous ne parlons que du temple inférieur de la ziggurat. La ziggurat, temple sur

<sup>1)</sup> *Der babyl. Turm*, AO, 29/2, 1930, p. 12; cf. LENZEN, *Entwicklung*, p. 55.

terrasse ou tour à étages, originellement sanctuaire principal du dieu de la ville, devint dès la période d'Hammurabi une œuvre d'architecture sans grande importance cultuelle. Ceci aussi avait déjà été senti par DOMBART, bien qu'il ait formulé ses conclusions autrement (*o.c.*, p. 12). Désormais le temple inférieur de la ziggurat aura la plus grande importance cultuelle. Ceci explique de quoi OPPENHEIM se plaint: le but et la fonction de la tour à étages demeurent inconnus (*o.c.*, p. 328). Il n'y a cependant pas de doute sur un point: le temple du sommet a été et il l'est resté toujours une habitation (Wohntempel) du dieu. Le temple d'en haut était né comme habitation du dieu de la ville; il ne pouvait perdre cette fonction sans que ces monuments ne perdent leur raison d'être.

Dans le CH, le temple inférieur, Esagila, est mentionné<sup>1)</sup>, mais pas Etemenanki, la ziggurat de Babylon. Quand Samsu-iluna, fils et successeur de Hammurabi, dit dans une inscription concernant le temple de Sippar: „l'é-bab-bar je construisis de nouveau; la tour à étages, son gegunû sublime, le faite, comme les cieux j'en élevai"<sup>2)</sup>, c'est le temple inférieur qu'il nomme en premier lieu. Il en est de même dans la formule de la 36<sup>e</sup> année d'Hammurabi concernant le temple é-mete-ursag à Kiš et sa tour à étages (RLA, II, 1938, p. 181. Nr. 138; MERCER, *Sumeru-Babylonian Year-Formulae*, 1946, p. 37, Nr. 543). D'ailleurs, la „glorification" chez Samsu-iluna de la tour à étages, dont il élevait le sommet comme les cieux, exprime plutôt l'idée d'avoir construit une œuvre d'architecture monumentale, qu'un sentiment religieux. Tout autre est le ton dans un texte religieux d'Urnammu concernant la ziggurat d'Ur: „Its *gigunû* like a white cloud is a wonder in the middle of heaven" (G. CASTELLINO, *Urnammu, Three Religious Texts*, ZA, 53, 1959, pp. 106-132, pp. 118 ss., transcr. TCL XV, 12, p. 121, trad., l. 8).

L'hyperbole „le sommet haut comme le ciel" (que nous rencontrons plus tard également, par exemple chez Nabuchodonosor concernant Etemenanki, VAB 4, Nebuk. Nr. 17, Col. II, 8 s.) ne nous dit naturellement rien ni sur la hauteur réelle de la ziggurat, ni sur le nombre d'étages. Une représentation de ziggurat datant de cette période montre trois étages<sup>3)</sup>. Etemenanki, la Tour de Babel, doit également avoir été à l'époque de la première dynastie de Babylone une tour à étages, mais il est inutile de spéculer sur le nombre des étages. Des fouilles récentes à *el-Rimah* (Assyrie) ont découvert un temple avec une ziggurat datant du début du II<sup>e</sup> millénaire selon D. OATES, le fouilleur, qui songe au règne de Šamšu-Addu. Le plan du temple (46 x 46 m; la ziggurat, située immédiatement contre la paroi postérieure du temple, 30 x 24 m) est tout à fait ba-

<sup>1)</sup> Prologue, Col. II, 10-12; Épilogue, XXIV, 67-69; 93-XXV, 2; XXV, 48-58.

<sup>2)</sup> THUREAU-DANGIN, *L'inscription bilingue B de Samsu-iluna*, RA, 39 1942-1944, pp. 5-17, l. 81 ss., p. 14.

<sup>3)</sup> LEGRAIN, *The Culture of the Babylonians* ..., 1925, Pl. XXI, Nr. 346; PARROT, *Ziggurats*, Fig. 4, p. 39.



bylonienne<sup>1)</sup>. Selon LANDSBERGER il y a d'indices selon lesquels Šamšu-Addu „eine gewisse Oberhoheit über das babylonische Königreich ausgeübt hat” (JCS, VIII, 1954, p. 35, n. 25). Malheureusement seule la partie inférieure de la ziggurat est conservée. Dans la reconstitution OATES a admis par hypothèse, quatre étages (*Iraq*, XXVIII, 1966, Pl. XXXVII, face à p. 137), mais cette reconstitution „is not based on any evidence” (*l.c.*, p. 134). Il n'y a pas d'escalier; on a dû passer par le toit du temple pour arriver sur la terrasse du 1<sup>er</sup> étage (OATES, *l.c.*). Ceci rend en tout cas improbable que la ziggurat ait été un temple sur terrasse; il s'agit donc d'une tour à étages. L'absence d'escalier nous contraint de nous demander si de pareilles ziggurats sont connues en la Basse Mésopotamie. Le plan de la ziggurat Unirkidurmaḥ à Kiš (Uḫaimir), publié par LANGDON (*Kish*, I, 1924, Pl. XLIV; PARROT, *Ziggurats*, Fig. 52, p. 91) ne montre pas d'escalier. On doit donc songer à un pont entre l'enceinte et la ziggurat. Cette ziggurat fut rebâtie par Nabuchodonosor, mais Šamšu-iluna l'avait rebâtie également (*Kish*, I, p. 65 et Pl. XLIX, 1). Des ziggurats sans escalier en pleine terre ont donc existé probablement dès la période de la 1<sup>re</sup> Dynastie de Babel.

Il n'existe pas d'exemple en Babylonie de l'union architectonique entre ziggurat et temple inférieur, dont l'exemple de Kar-Tukulti-Ninurta (Assyrie) est depuis longtemps connu (ANDRAE, *Das Wiedererstandene Assur*, 1938, Abb. 42, p. 92). Les temples contre la façade de la ziggurat d'Uruk (et Dûr-Kurigalzu!) sont d'un autre caractère<sup>2)</sup>. Mais en la Basse Mésopotamie le temple inférieur et la ziggurat étaient parfois contigus. Ainsi, à Sippar, ville qui fleurit notamment sous Hammurabi et Samsu-iluna, la ziggurat n'est qu'à 2-3 m derrière le temple<sup>3)</sup>. Il est donc possible que l'influence babylonienne sur le complexe d'el-Rimah soit encore plus grande que ne le manifestent le plan du temple et l'idée de la ziggurat.

La ziggurat d'Aqar Quf (Dûr-Kurigalzu) était une tour à étages „haute comme le ciel”, bâtie par Kurigalzu II (période Kassite). La ruine est encore de 57 m haute<sup>4)</sup> et on ne s'étonnera pas que des voyageurs anciens l'aient considérée comme la ruine de la Tour de Babel<sup>5)</sup>. Dès 1960 le *Directorat de l'Antiquité d'Iraq* a exécuté de nouvelles fouilles et on a établi que cette ziggurat était de 78 x 78 m<sup>6)</sup>. La hauteur de 1<sup>er</sup> étage fut calculée à environ 33 m, d'après

<sup>1)</sup> *Iraq*, XXVIII, 1966, Pl. XXXVI, face à p. 136.

<sup>2)</sup> *UWVB*, III, 1932, p. 32 s. et Taf. 14-15. Ce sont des chapelles plutôt que des temples dans le vrai sens du mot.

<sup>3)</sup> ANDRAE-JORDAN, *Abu Habbah-Sippar*, *Iraq*, I, 1934, pp. 51-59, p. 53 et Abb. 1, p. 52; PARROT, *Ziggurats*, p. 97 et Fig. 56.

<sup>4)</sup> *Iraq*, Suppl., 1944, p. 6. Autrefois on a parlé d'une hauteur de 30 m (BUSINK, *De Toren van Babel*, 1938, p. 1).

<sup>5)</sup> Ainsi le médecin souabe RAUWOLFF (16<sup>e</sup> siècle), voir CH. FOSSEY, *Manuel d'Assyriologie*, I, *Explorations et fouilles*, 1904, pp. 7-8.

<sup>6)</sup> *Sumer*, XVII, 1961, p. 3, n. 7.

la longueur et l'inclinaison des escaliers latéraux. SAYID TAHA BAQIR, le fouilleur, suppose pour les autres étages les dimensions suivantes: 2<sup>e</sup> étage, 62 x 62 m, hauteur 18 m; 3<sup>e</sup> étage, 50 x 50 m, hauteur 6 m; 4<sup>e</sup> étage, 40 x 40 m, hauteur 6 m; 5<sup>e</sup> étage 30 x 30 m, hauteur 6 m; hauteur du temple du sommet 9 m. La hauteur totale de la ziggurat aurait été égale au côté du plan. Mais il s'agit ici, comme TAHA BAQIR le dit lui-même, de spéculations (*Sumer*, XVII, 1961, p. 3, n. 7; cf. *Iraq*, XXIV, 1962, p. 75, JEFFERY ORCHARD; *AfO*, XX, 1963, p. 221). La plupart des dimensions sont empruntées à la description de la Tour de Babel sur la tablette de l'Esagil (voir ci-dessous). Seul la hauteur du 1<sup>er</sup> étage a été calculée, comme on l'a vu (environ 33 m). Très curieusement, c'est aussi la hauteur du 1<sup>er</sup> étage de la Tour de Babel et l'on pourrait donc supposer qu'Etemenanki avait déjà à cette époque un premier étage haute de 33 m, c'est-à-dire, que l'architecte de Kurigalzu a emprunté la hauteur à Etemenanki. La disposition nouvelle des escaliers latéraux de la ziggurat à 'Aqar Quf indique cependant comme probable que Kurigalzu fut le promoteur d'une hauteur exceptionnelle du 1<sup>er</sup> étage. Comme à Ur et à Nippur on accédait au 1<sup>er</sup> étage par un triple escaliers, mais les escaliers latéraux ne partent pas des coins sud et sud-est de la ziggurat: „they start from the adjoining sides at a point 18 m distant from the east and south corners of the S.E. Side respectively; and they turn around these two corners to meet the central stair at the centre of that side . . .” (*Sumer*, XVII, 1961, p. 3, TAHA BAQIR). Alors qu'à Ur et à Nippur (et à Babylone) le 1<sup>er</sup> étage de la ziggurat a exclusivement un caractère frontal, ici, à 'Aqar Quf, le 1<sup>er</sup> étage montre une relation avec l'espace. C'était une nouveauté dans l'architecture de la Basse Mésopotamie. Quant au nombre d'étages de la ziggurat à 'Aqar Quf, remarquons que la ziggurat de Tchoga Zanbil (XIII<sup>e</sup> siècle av. J.-Chr.) avait, comme nous allons le voir, cinq étages (y compris le temple du sommet). A notre avis, il est peu probable qu'à cette époque la Basse Mésopotamie ait connu des ziggurats à plus de cinq étages.

Bien que notre article soit dédié à l'évolution de la ziggurat babylonienne, nous ne pouvons passer sous silence la ziggurat de Tchoga Zanbil (Dûr-Untaş; Elam), qui grâce aux fouilles exécutées par ROBERT GHIRSHMAN est devenue la ziggurat la mieux connue (Fig. 10). Pour une description intégrale nous renvoyons aux rapports préliminaires sur les fouilles<sup>1)</sup> et surtout à l'excellente publication définitive: R. GHIRSHMAN, *Tchoga Zanbil (Dûr-Untaş)* Vol. I, *La Ziggurat*, MDAI, XXXIX, 1966, pp. 11 ff. Nous ne pouvons parler que de l'essentiel.

<sup>1)</sup> Les 1<sup>ère</sup> et 2<sup>e</sup> campagnes de fouilles à Tchoga Zanbil ont été exécutées sous la direction de R. DE MECQENEM et J. MICHALON (1935-1939 et 1946), voir Mém. de Mission archéol. en Iran, XXXIII, 1953, pp. 1 ss.; 3<sup>e</sup> camp. (R. GHIRSHMAN), *Arts Asiatiques*, I, 1954, pp. 83-95; 4<sup>e</sup> camp. (id.), II, 1955, pp. 163-177; 5<sup>e</sup> camp. (id.), III, 1956, pp. 163-184; 6<sup>e</sup> camp. (id.), IV, 1957, pp. 113-130; 7<sup>e</sup> camp. (id.), VI, 1959, pp. 259-282; 8<sup>e</sup> camp. (id.), VIII, 1961, pp. 121-138; 9<sup>e</sup> camp. (id.), VIII, 1961, pp. 243-262.



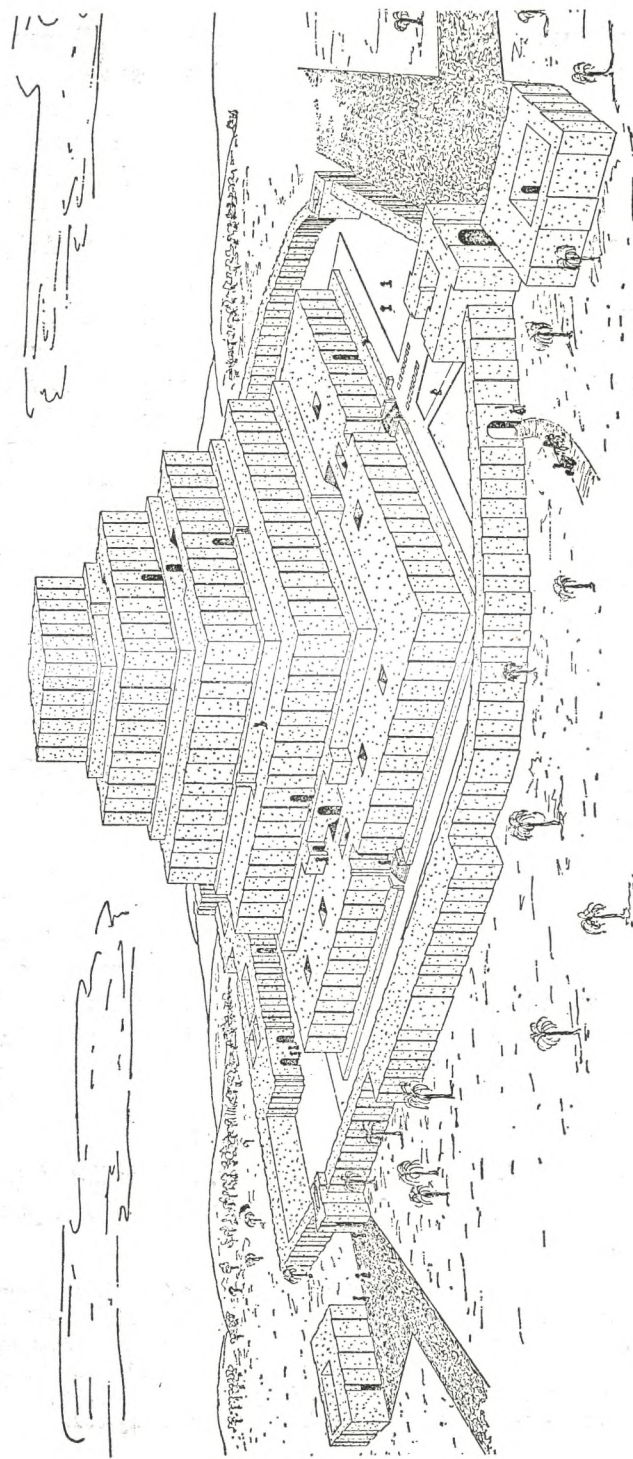


Fig. 10. Tchoga Zanbil. Ziggurat vue du Sud (R. GHIRSHMAN, *Tchoga Zanbil*, I, 1966, Frontispice).

Le plan de cette tour à étages a 105.20 x 105.20 m (Tour de Babylone environ 91 x 91 m). La ruine a permis de reconnaître quatre étages (*La Ziggurat, Dépliant II*), mais seule la hauteur des 1<sup>er</sup> et 2<sup>e</sup> étages est connue (resp. 8 m et 12 m; *o.c.*, p. 58). GHIRSHMAN croit pouvoir donner par hypothèse aux 3<sup>e</sup> et 4<sup>e</sup> étages également une hauteur de 12 m par analogie de la Tour de Babel, dont les 3<sup>e</sup> à 6<sup>e</sup> étages sur la tablette de l'Esagil ont chacun aussi une même hauteur (6.10 m). L'analogie, remarquons-le a peu de valeur, car nous ne savons rien de l'Etemenanki au XIII<sup>e</sup> siècle av. J.-C.

La largeur de la terrasse du 1<sup>er</sup> massif (étage) est de 16.10 m, celle de la terrasse des 2<sup>e</sup> et 3<sup>e</sup> massifs d'environ 8 m. Tous les massifs ont des parois verticales, décorées de saillants et rentrants. Le noyau de la ziggurat est de briques crues, le mur de revêtement est de briques cuites. La plate-forme au sommet, où autrefois s'élevait le temple, a une surface de 35.20 x 35.20 m (*l.c.*). GHIRSHMAN estime possible que la hauteur de la ziggurat, y compris le temple du sommet, ait été de 100 coudées (52.60 m)<sup>1</sup>). Le temple au sommet aurait eu donc une hauteur de 8.60 m. D'un petit ravin sur la face N.-E. de la ruine, GHIRSHMAN déduit qu'un escalier, auquel il donne une hauteur de 3.60 m (*l.c.*) se trouvait devant l'entrée du temple. Pour une hauteur de 8.60 m, un socle moins haut nous semble plus probable, mais puisqu'on ne sait rien du temple au sommet, il est inutile d'en discuter. Au sujet du petit ravin, voir ci-dessous.

La ziggurat de Tchoga Zanbil se distingue de toutes les ziggurats connues par les escaliers, qui ici sont disposés dans l'intérieur des massifs. Aux côtés N.-O., N.-E. et S.-E. il y a des escaliers dans l'intérieur du 1<sup>er</sup> massif pour monter la 1<sup>re</sup> terrasse. Au côté S.-O. des escaliers dans l'intérieur des 1<sup>er</sup> et 2<sup>e</sup> massifs pour atteindre la 2<sup>e</sup> terrasse. Au S.-E. on montait de cette terrasse à la 3<sup>e</sup>, et dans la même direction à la plate-forme au sommet par des escaliers dans les 3<sup>e</sup> et 4<sup>e</sup> massifs. GHIRSHMAN restitue la partie haute de cet escalier d'après l'état de la ruine, qui montre à cette face un ravin remarquable, formé par l'eau de pluie qui affluait en masse sur l'ancien escalier<sup>2</sup>).

Du petit ravin à la face N.-E. GHIRSHMAN conclut que le temple du sommet fut orienté au N.E. (*o.c.*, p. 57). Quand le distingué savant ajoute: „tout comme c'était le cas des temples supérieurs de Babylone et de Borsippa" (*l.c.*), c'est aller trop loin. GHIRSHMAN renvoie à PARROT, *Ziggurats*, p. 87, où PARROT lui-même se fonde sur DOMBART, *Der babylonische Turm*, AO, 29/2, 1930, Pl. II. L'orientation N.-E. chez DOMBART est pourtant la conséquence de sa reconstitution. Il n'a pas fondé cette orientation. Dans la reconstitution proposée par ANDRAE, le temple au sommet est orienté au S.-E. (MDOG, 71, 1932, Abb. 1 ss., pp. 3 ss.). De même dans notre reconstitution (*De Toren van Babel*, 1938,

<sup>1</sup>) *La Ziggurat*, p. 59.

<sup>2</sup>) *o.c.*, p. 58.



Pl. II-III). Remarquons que PARROT ne dit rien sur l'orientation du temple supérieur à Borsippa. A vrai dire, les données archéologiques et littéraires au sujet de l'orientation du temple supérieur à Babylone et Borsippa font défaut. A notre avis, il est probable qu'à Babylone le temple au sommet était orienté au S.-E., vers le temple principal, Esagila. Pour Tchoga Zanbil on pourrait songer également, nous semble-t-il, à l'orientation au S. -E., vers la capitale, Suse<sup>1)</sup>. Peut-être M. GHIRSHMAN prête-t-il au petit ravin N.-E. une valeur trop grande pour la question de l'orientation du temple au sommet.

Non moins remarquable que la disposition des escaliers de notre ziggurat, est la construction du 1<sup>er</sup> massif, qui comme nous l'avons dit a une hauteur de 8 m avec une terrasse large de 16 m. Aux côtés S.-O., N.-O. et N.-E. il y a dans ce massif des chambres rectangulaires avec un escalier maçonné pour y descendre. Au côté N.E., il y a de plus une rangée de chambres condamnées<sup>2)</sup>. Nous supposons que de ce côté on a voulu renforcer le premier massif, d'abord par des murs secondaires et plus tard — mais encore pendant la construction du massif — en condamnant les chambres.

Au côté S.-E. il y a dans le massif deux temples (A et B)<sup>3)</sup>, dédiées à In-šušinak, dont le temple A tourné vers l'intérieur de la ziggurat, n'a pu être utilisé que pendant la construction de la ziggurat (*o.c.*, p. 27). Les chambres à escalier étaient certainement des magasins (*o.c.*, p. 19). Il n'y a pas de doute sur l'origine du premier massif, comme GHIRSHMAN l'a déjà vu (*o.c.*, p. 3). La ziggurat babylonienne était située dans un *temenos*, parfois peu plus grand que le plan de la ziggurat, entouré d'un mur épais avec une rangée de chambres à l'intérieur<sup>4)</sup>. L'architecte de la ziggurat de Tchoga Zanbil a incorporé le mur d'enceinte du *temenos* babylonien au premier massif de la ziggurat. C'était sans doute une idée originale. On ne connaît aucun parallèle de cette formation en Mésopotamie. Tout au plus on pourrait alléguer Sippar dont ANDRAE-JORDAN annoncent: „hier in Sippar scheint an die NW.-Seite (sc. de la ziggurat) ein Komplex von zwei Höfen unmittelbar angebaut zu sein, ohne Zwischengang" (Iraq, I, 1934, p. 53). Le mur à chambres du *temenos* et la ziggurat étaient donc réunis de ce côté.

Une autre question est de savoir si le premier massif doit en fait être considéré comme un étage. Nous y voyons plutôt une énorme terrasse sur laquelle s'élève la ziggurat (sur la construction de la ziggurat, voir ci-dessous). Il nous semble probable que le premier massif de la ziggurat de Tchoga Zanbil a été

<sup>1)</sup> Dans ce cas il s'agirait d'une orientation géographique, dont on connaît un exemple en la Mésopotamie: le temple de Šu-Sin à Ešnunna (période d'Ur III) était apparemment orienté vers Ur, la capitale (MARTINY, *Die geographische und astron. Orientation altmésop. Tempel*, OLZ, 41, 1938, cols. 665-672, col. 667).

<sup>2)</sup> *La Ziggurat*, p. 19 s., Fig. 7, p. 21, Plan III et Pl. XXI, XXII.

<sup>3)</sup> *id.*, p. 21 s., Temple A, Fig. 8 ss., pp. 21 ss.; p. 28 s., Temple B, Fig. 17 ss., p. 29 ss.

<sup>4)</sup> p.e. la ziggurat d'Uruk, voir LENZEN, *Entwicklung*, Taf. 9 (période d'Ur III).

formé sous l'influence du temple sur terrasse babylonien. Nous n'oublions pas que l'Elam aussi a connu le temple sur terrasse. Tour à étages, mur à chambres intérieures, terrasse: ce sont des conceptions architecturales empruntées à l'architecture mésopotamienne. La ziggurat de Tchoga Zanbil est néanmoins la preuve évidente que l'architecte Elamite pouvait faire de l'architecture sans imiter servilement les monuments mésopotamiens; c'est non seulement la construction parfaite des escaliers<sup>1)</sup>, mais encore le plan général du monument qui en donne la preuve. Untaş-Gal était moins original dans sa glorification de la ziggurat: „Moi, j'ai dressé vers le ciel la tour à étages" (LAMBERT, *IrAnt*, V, 1965, p. 20, M. J. STÈVE texte Nr. 1, l., *Textes Elamites de Tchoga Zanbil*, *IrAnt*, II, 1962, pp. 22-76; plusieurs textes d'Untaş-Gal chez FR. W. KÖNIG, *Die elamischen Königsinschriften*, AfO, Beiheft 16, 1965, 29 ss., 47 s.).

Par une fouille approfondie M. GHIRSHMAN a pu découvrir aussi d'intéressantes données sur la construction de cette tour à étages. De la disposition du temple d'Inšušinak, qui est orienté vers l'intérieur de la ziggurat<sup>2)</sup>, il résulte que le mur à chambres du premier massif a été bâti le premier<sup>3)</sup>. Ceci nous rappelle une inscription de Nabuchodonosor touchant la construction de la Tour de Babel: le mur de revêtement aurait été bâti (jusqu'à une hauteur de 30 coudees) le premier. Après cela on aurait appliqué le noyau en briques crues<sup>4)</sup>. Mais pour la ziggurat de Tchoga Zanbil on a suivi une méthode différente. La conception repandue selon laquelle les divers massifs d'une tour à étages sont bâtis l'un sur l'autre, ne concorde avec les résultats des fouilles à Tchoga Zanbil, d'après GHIRSHMAN (*o.c.*, p. 3.) Cette tour à étages a été construite „sur un plan „vertical" c'est-à-dire que les étages, s'emboîtant l'un dans l'autre partaient tous du sol vierge, s'étirant comme une gigantesque lunette" (*l.c.* et Fig. 29, p. 43; *Arts Asiatiques*, VIII, 1961, Fig. 17, p. 135; dessin de l'archi-

<sup>1)</sup> *La Ziggurat*, Chap. III, Portes et escalier, pp. 47 ss., notamment Fig. 35 et 36, p. 51, 52.

<sup>2)</sup> *id.*, Fig. 8, p. 21, Plan; Fig. 9, p. 22, Porte d'entrée condamnée, Fig. 15, p. 27, Vue isométrique.

<sup>3)</sup> *id.*, pp. 40 ss., Fig. 27-28, pp. 41-42.

<sup>4)</sup> WETZEL-WEISSBACH, *Das Hauptheiligtum des Marduk in Babylon, Esagila und Etemenanki*, 59. WVDOG, 1938, p. 47, Tonzyylinder (Nabuchodonosor), 4. Stück, l. 39 ss. et p. 47 n.c.: „Die „Füllung", von der Nbk. dort spricht, muss wohl auf den Kern aus Lehmziegeln bezogen werden, von dem der unterste Teil inmitten der Ruine Şaḥan noch steht". Voir aussi *ibid.*, p. 83, n. 6: „Den Stufenturm von Babylon hatte Nabopolassar bereits bis auf 30 Ellen... Höhe gebracht... Nach dem Etemenanki Zylinder... müsste man sogar folgern, dass Nabopolassar nur die Backsteinmauern der Ummantelung bis zur Höhe von 30 Ellen habe errichten lassen und dass erst sein Sohn den Hohlraum im Innern mit einer Füllung von lufttrockenen Ziegeln ausgefüllt habe. Mit Recht weisen Dr. Wetzel und Dr. Erich J. R. Schmidt... darauf hin, dass ein solches Verfahren im höchsten Masse unrationell gewesen wäre und dass man damit niemals einen Verband zwischen Kern und Mantel erreicht hätte. So sehr ich diesen Ausführungen sachlich zustimmen muss, so wenig bin ich in der Lage, der Worten der Nebukadnezar-Inschrift philologisch eine andere Deutung zu geben".



tecte des fouilles P. AUBERSON). Remarquons tout de suite que ceci n'implique pas que la conception du „plan horizontal” doive être rejetée. Il ne faut pas oublier qu'à Tchoga Zanbil il s'agit d'une construction toute nouvelle. En Basse Mésopotamie les ziggurats avaient dans la plupart des cas une histoire de plusieurs siècles. Presque toujours on a pris pour base d'une nouvelle construction le noyau d'une ziggurat ancienne <sup>1)</sup>. Dans ces cas on ne peut naturellement pas songer au système vertical. Mais pour Etemenanki, la Tour de Babel qui a été rebâti à partir des fondations durant la période néo-babylonienne, le système vertical est également exclu. Ce sont non seulement les dimensions des massifs qui le prouvent <sup>2)</sup>, mais encore le noyau (60 x 60 m) de briques crues dont un reste est conservé <sup>3)</sup>. A notre avis, le système vertical pratiqué à Tchoga Zanbil s'explique par l'absence de fondation. Il n'y avait pas de fondations spécialement conçues (GHIRSHMAN, *o.c.*, p. 13).

La ziggurat de Tchoga Zanbil avait cinq étages y compris le premier massif, quatre si l'on interprète le premier massif comme une plate-forme. On doit supposer qu'Untaş-Gal, le fondateur de Dûr-Untaş, s'est efforcé d'égaliser, si pas de surpasser la Babylonie dans le nombre d'étages. A notre avis il est possible que la ziggurat babylonienne de cette époque ait été une tour à quatre, tout au plus à cinq étages, De tours à quatre étages sont encore attestées aux VIII<sup>e</sup> VII<sup>e</sup> siècles av. J.-Chr <sup>4)</sup>.

A l'époque néo-babylonienne fut construite — probablement pour la première fois — une tour à sept étages: la Tour de Babel <sup>5)</sup>. Nous terminerons notre essai sur l'évolution de la ziggurat babylonienne par des considérations sur l'Etemenanki. Pour les autres ziggurats de cette période (Ur, Borsippa, Kiš, etc.) nous renvoyons aux ouvrages mentionnés plus haut <sup>6)</sup>.

Il ne reste malheureusement peu de chose de la Tour de Babel <sup>7)</sup>. D'après ses

<sup>1)</sup> Voir plus haute ce que nous avons dit de la ziggurat d'Ur et celle de Nippur.

<sup>2)</sup> 1<sup>er</sup> massif haut de 33 m; 2<sup>e</sup>, 18 m; 3<sup>e</sup>-6<sup>e</sup>, 6 m; largeur de la 1<sup>re</sup> terrasse, 6 m; de la 2<sup>e</sup> terrasse, 9 m; de la 3<sup>e</sup>-5<sup>e</sup> terrasse 4.50 m. C'est notamment la largeur minime des terrasses 1<sup>er</sup> et 3<sup>e</sup>-5<sup>e</sup> qui prouve que ces massifs ne peuvent pas être fondés sur le sol vierge. Pour les dimensions, voir WETZEL-WEISSBACH, *Hauptheiligtum*, p. 55 § 7.

<sup>3)</sup> Voir au-dessus p. 135, n. 4.

<sup>4)</sup> BASOR, 99, 1945, Fig. 2, p. 19: représentation d'une tour à quatre étages sur un sceau du 8<sup>e</sup>/7<sup>e</sup> siècle (EDITH PORADA).

<sup>5)</sup> Sur la tablette de l'Esagil, qui contient e.a. la description de l'Etemenanki (WETZEL-WEISSBACH, *Hauptheiligtum*, p. 55 § 7), la ligne 6<sup>e</sup> de la description manque, d'où quelques savants ont voulu déduire que la tour n'a eu que six étages; voir notre essai *Etemenanki. De Toren van Babel*, JEOL, 10, 1945-1948, pp. 526-536 et Fig. 74, p. 531: Diagram Toren van Babel, A: MOBERG, DOMBART, UNGER; B, ANDRAE; C, MARTINY, VON SODEN; D, BUSINK.

<sup>6)</sup> Voir p. 127, n. 1 en 2.

<sup>7)</sup> WETZEL-WEISSBACH, *Hauptheiligtum*, pp. 31 ss. et Taf. 16, Plan, Taf. 22-24 Photos. — HILPRECHT a été le premier — semble-t-il — qui a reconnu les vestiges de la Tour de Babel. Il écrit en 1903: „The place where the stage-tower once stood can be recognized even now with absolute certainty from the peculiar form of the depression which the

vestiges — ses ruines si l'on veut — on a établi que le plan avait environs 91 x 91 m. Le noyau, en briques crues, avait environ 60 x 60 m, le mur de revêtement (du premier massif; il ne reste rien des massifs plus élevés) a une épaisseur d'environ 15 m. Il ne fait aucun doute que les parois, munies de saillants et de rentrants, étaient verticales, donc sans pente <sup>1)</sup>. A la face S.-E. subsistent les restes d'un triple escalier, disposé en forme de T <sup>2)</sup>. L'inclinaison et la longueur des escaliers latéraux a permis de calculer une hauteur de 30 m <sup>3)</sup>; le premier massif doit donc avoir eu au moins cette hauteur. En plus des ruines nous disposons heureusement de la description de l'Etemenanki sur la tablette de l'Esagil et la description de la Tour de Babel par Hérodote (V<sup>e</sup> siècle av. J.-Chr.). Selon Hérodote (I, 181) la Tour de Babel avait huit étages, selon la tablette de l'Esagil sept, le temple du sommet y compris <sup>4)</sup>. Cette antinomie n'est pas insoluble. Le temple du sommet avait 2½ GAR = 15.25 m de haut; il est donc hors de doute que le temple avait un socle haut d'environ 6 m (c'est la hauteur des 3<sup>e</sup>-6<sup>e</sup> étages). Pour un spectateur non prévenu ce socle a l'apparence d'un étage. Nous avons reconstitué la Tour de Babel dans ce sens il y a trente ans (*De Toren van Babel*, Batavia, 1938, Pl. II-III). Remarquons que M. DIEULAFOY supposait dès 1913 que le temple supérieur avait un socle, mais il ne songeait pas à la description d'Hérodote. Il voyait dans le socle la 6<sup>e</sup> ligne de la description de la tablette de l'Esagil <sup>5)</sup>. Nous sommes d'avis avec la plupart des savants que la scribe qui a copié la tablette a oublié la 6<sup>e</sup> ligne <sup>6)</sup>.

extracted bricks have left in the soil. The Arabs call it eş-šahan, „the bowl” (*Explorations in Bible Lands*, 1903, p. 553, n. 1). KOLDEWEY a fouillé la ruine en 1913 (*Das wieder er-stehende Babylon*, 1925, p. 189). „Es handelte sich dabei nur um eine Tastgrabung, die für eine spätere vollständige Freilegung Anhaltspunkte gewinnen sollte. So ist insbesondere die dringend wünschenswerte Aufräumung der Oberfläche des inneren Lehmkerne bisher unterblieben” (FR. WETZEL, *Hauptheiligtum*, 1938, p. 31). Sur la même page, plus bas: „Dringend nötig ist die Abräumung der Oberfläche schliesslich auch deshalb, weil es nicht ausgeschlossen ist, dass sich dabei noch Spuren eines älteren Hochttempels finden lassen, der dann, ähnlich etwa wie in Uruk-Eanna, nur auf einer niedrigen Terrasse gestanden hätte”. Ce n'est pas exclu, mais, à notre avis, peu probable.

<sup>1)</sup> *Hauptheiligtum*, p. 33. — La reconstitution de l'Etemenanki proposée par UNGER (1931), avec du fruit à tous les massifs (*Babylon. Die heilige Stadt*, 1931, Taf. 20 face à p. 191, Taf. 21 face à p. 196) était erronée.

<sup>2)</sup> *Hauptheiligtum*, p. 33 s., Taf. 16 et 24 b.

<sup>3)</sup> *id.*, p. 34.

<sup>4)</sup> Herod. I, 181: πύργος στερεὸς . . . καὶ ἐπὶ τούτῳ τῷ πύργῳ ἄλλος πύργος ἐπιβέβηκε, καὶ ἕτερος μάλα ἐπὶ τούτῳ, μέχρι οὗ ὁκτὼ πύργων.

Pour la description de l'Etemenanki sur la tablette de l'Esagil, voir *Hauptheiligtum*, p. 54 § 7, transcr., p. 55 § 7, trad.

<sup>5)</sup> P. SCHEIL-MARCEL DIEULAFOY, *Esagil ou le temple de Bêl-Marduk à Babylone*. Extrait des mém. de l'Acad. des inscr. et belles-lettres, t. XXXIX, 1913, pp. 21 ss., DIEULAFOY, *Étude arithmétique et architectonique*; p. 52: „Peut-être aussi la chapelle reposait-elle sur un socle garni de marches qui permettaient d'accéder jusqu'à la porte et pouvait-elle être comptée pour un étage double”.

<sup>6)</sup> Ainsi: SCHEIL, 1913, *l. c.*, p. 10 s., 14 s.; UNGER, *Babylon. Die heilige Stadt*, 1931, p.



La description de l'Etemenanki sur la tablette de l'Esagil ne mentionne pas la montée de la ziggurat. La description d'Hérodote est donc de grande importance qui nous informe que la montée était à l'extérieur, donc contrairement à ce que nous savons de la ziggurat de Tchoga Zanbil<sup>1)</sup>. Selon Hérodote: „La montée est à l'extérieur et elle tourne autour tous les étages” (I, 181)<sup>2)</sup>. DOMBART, et plus tard UNGER, ont conçu cette montée comme une rampe en colimaçon et ils ont restitué ainsi les 3<sup>e</sup>-6<sup>e</sup> étages<sup>3)</sup>. Comme la ziggurat de Khorsabad (Dûr-Šarukkîn) présente une rampe en colimaçon<sup>4)</sup> et que la Tour de Babel fut rebâtie par Asarhaddon et Assurbanipal (Sennacherib, politicien réaliste, avait détruit Babylon de fond en comble), DOMBART et UNGER ont considéré Etemenanki comme un monument assyro-babylonien<sup>5)</sup>. Mais une rampe en colimaçon est incompatible avec le caractère des étages sur la tablette

195; WEISSBACH, *Hauptheiligtum*, 1938, p. 54, n. 7, p. 81, n. 3; id., ZA, NF, 7, 1933, p. 286; DOMBART, OLZ, 44, 1941, C. 114; RAVN, *Herodotus' Description of Babylon*, 1942, p. 48; DHORME, *Les Religions de Babylonie et d'Assyrie*, 1945, p. 180; PARROT, *Ziggurats*, 1949, p. 26. — Le premier qui a rejeté l'avis que le texte montre une lacune était apparemment DIEULAFOY (*l.c.*). Plus tard (1931) A. SCHOTT (indépendant de DIEULAFOY, nous supposons) l'a rejeté également (ZA, 40, 1931, p. 9, n. 1) et l'assyriologue distingué W. VON SODEN est le représentant le plus notable de la thèse nouvelle (Göttinger Gelehrte Anzeigen, 200. Jahrg., 1938, p. 520 ss.). Voir aussi FR. WETZEL, *Das Babylon der Spätzeit*, 1957, Taf. 18 c, reconstitution de l'Etemenanki dans le sens nouvel par E. SCHMIDT; cf. JEOL, 10, Fig. 74, p. 531, Diagram (C). — L'opinion courante est fondée — solidement, à notre sens — e.a. sur le manque du mot „sixième”. La thèse nouvelle ne peut se fonder que sur le mot *šahuru* à la fin de la description. Puisque le texte ne donne pas les dimensions du *šahuru*, il est hors de doute, à notre sens, que ce terme se rapporte au temple *kissu elû*; voir *Hauptheiligtum*, p. 54-55 § 7.

<sup>1)</sup> Il est vrai qu'on a parfois tracé le plan de l'escalier entièrement ou partiellement à l'intérieur des massifs, peut-être en raison de la représentation d'une ziggurat sur le relief bien connu de Ninive, qui laisse supposer qu'il avait là des escaliers à l'intérieur des massifs. En 1918 KOLDEWEY estimait probable qu'on parvenait au sommet de la Tour de Babel au moyen de „innerhalb des Baues verborgen angelegten Treppen” (*Der babyl. Turm nach der Tontafel des Anubelschunu*, MDOG, 59, 1918, pp. 1-38, p. 30). La reconstruction proposée par KOLDEWEY (*l.c.*, Abb. 8, p. 33, 10, p. 37; *Das wieder erstehende Babylon*, 1925, Abb. 119, p. 186) était cependant tout à fait impossible (voir BUSINK, *De Toren van Babel*, 1938, 24 s.). DOMBART a dressé en 1920 le plan de l'escalier de la première à la deuxième terrasse dans le deuxième massif (*Der Sakralturm*, I. Teil: Zikkurat, 1920, Frontispice). Il a plus tard abandonné cette solution (*Der babyl. Turm*, AO, 29/2, 1930, Taf. I-II). ANDRAE a dressé en 1932 le plan de l'escalier de la 5<sup>e</sup> terrasse à l'intérieur du temple au sommet dans le 6<sup>e</sup> massif, un soubassement haut de 15 m du temple (*Der babyl. Turm*, MDOG, 71, 1932, pp. 1-11, p. 10, Abb. 6, p. 9). C'était également une reconstitution très improbable (voir BUSINK, *o.c.*, pp. 26-29).

<sup>2)</sup> Herod. I, 181: ἀνάβασις δὲ εἰς αὐτοὺς ἔζωθεν κύκλῳ περὶ πάντας τοὺς πύργους ἔχουσα πεποιήται.

<sup>3)</sup> DOMBART, *Der babyl. Turm*, AO, 29/2, 1930, Taf. I-II, IV; UNGER, *Babylon. Die heilige Stadt*, 1931, Taf. 20, face à p. 191; 21, face à p. 196.

<sup>4)</sup> BUSINK, *La Zikkurat de Dûr-Šarukkîn, Rencontre Assyriol.*, 1952, pp. 105-122, Fig. 1-3, pp. 116, 120, 121.

<sup>5)</sup> DOMBART, *o.c.*, p. 24 s.; UNGER, *o.c.*, p. 199/200; id., dans ZAW, NF, IV, 1927, p. 170/171.

de l'Esagil. Tous les étages ont un plan carée et étaient donc indépendants l'un de l'autre. Dans une construction en colimaçon, les étages se confondent l'un avec l'autre, tout comme une partie quelconque d'une spirale se confond avec la partie précédente ou suivante. Nous avons proposé en 1938 une reconstitution de la montée qui est en rapport avec la description d'Hérodote et avec la description de l'Etemenanki sur la tablette de l'Esagil (*o.c.*, Pl. II-III; *De Babylonische Tempeltoren*, 1949, Pl. XI): tous les massifs ont leur propre escalier, disposé de façon qu'on accédait à la plate-forme supérieure en faisant en quelque sorte le tour des étages.

L'Etemenanki, détruite par Sennacherib, a été rebâtie par Asarhaddon et Assurbanipal, comme l'affirment leurs inscriptions. La ziggurat d'Asarhaddon avait environ 90 x 90 m<sup>1)</sup>. Des briques cuites avec inscription d'Asarhaddon témoignent de son activité à rebâtir Esagila et Etemenanki (WETZEL-WEISSBACH, *Hauptheiligtum*, 1938, pp. 38-39). Asarhaddon a „Etemenanki von neuem erbauen lassen” (trad. WEISSBACH, *o.c.*, p. 39, Inscr. f). Puisqu'Assurbanipal, son successeur, dit avoir rebâti Etemenanki „für sein Leben” (WEISSBACH, *o.c.*, p. 40, Inscr. 2), il est hors de doute que sous Asarhaddon l'œuvre ne fut pas achevée. De l'inscription d'Assurbanipal on ne peut naturellement pas conclure avec certitude que ce souverain a achevé cet ouvrage. STRECK estime même possible que ni l'œuvre d'Asarhaddon, ni celle d'Assurbanipal ne furent menées plus loin que les „Fundamentierungsarbeiten” (*Assurbanipal*, II, 1916, p. 351 dans p. 350, n. 2). Ceci est pourtant peu probable. L'inscription de Nabopolassar concernant la reconstruction de l'Etemenanki déclare: „(die Sikkurat), die vor mir baufällig gemacht und zum Einsturz gebracht worden war”, (VON SODEN, *Zur Esangilainschrift Nabopolassars*, ZA, 45, 1939, pp. 78-81, p. 78). On ne peut songer à la destruction par Sennacherib (cf. VON SODEN, *l.c.*). DOMBART supposait que Assurbanipal lui-même avait détruit la tour lors de la révolte de son frère Šamaššumukin, roi de Babylone par la grâce d'Assurbanipal (*Der babyl. Turm*, AO, 29/2, 1930, p. 21). Nous songeons plutôt à Šamaššumukin. Sa mère était une Babylonienne<sup>2)</sup>. Nous supposons que l'Etemenanki, rebâtie par Asarhaddon et Assurbanipal, a été détruite par le parti nationaliste en Babylonie pour lequel cette tour était sans doute le symbole de la domination assyrienne haïe<sup>3)</sup>.

Le plan mesure, comme nous l'avons vu, environ 90 x 90 m. Les données manquent sur la hauteur et le nombre des étages. Si la description de

<sup>1)</sup> BORGER, *Die Inschriften Asarhaddons*, AfO, Beiheft 9, 1956, p. 24, Ep. 34, Fassung a: C; b: B; LUCKENBILL, *Ancient Records*, II, p. 253 § 659 D.

<sup>2)</sup> SAMI AHMED, *Ashurbanipal and Shamash-Shum-Ukin during Esarhaddon's reign*, Abr-Nahrain, IV 1965-1966, 1967, pp. 53-62, p. 55; id., *Southern Mesopotamia in the time of Ashurbanipal*, 1968, p. 65.

<sup>3)</sup> Sur la révolte de Šamaššumukin, voir SAMI AHMED, *o.c.*; id., *Causes of Shamash-shumukin's uprising*, ZAW, 79, 1967, pp. 1-13.



l'Etemenanki sur la tablette de l'Esagil datait de la période d'Asarhaddon, ce que A. SCHOTT tient pour probable (ZA, 40, 1931, pp. 24 s.; cf. UNGER, ZAW, NF, IV, 1927, p. 165; MOBERG, Le Monde Oriental, XXV, 1931, pp. 150 s.), l'Etemenanki conçue par Asarhaddon aurait déjà eu sept étages et une hauteur d'environ 90 m. De l'Etemenanki rebâtie par Nabopolassar/Nabuchodonosor nous n'aurions dans ce cas d'autres données que celles de la ruine, complétées par la description d'Hérodote. Il est peu probable que les rois néo-babyloniens aient rebâti la tour d'après le schéma d'Asarhaddon comme le voudrait DOMBART (*o.c.*, p. 23). Nabopolassar fit fixer les dimensions de l'Etemenanki par des oracles des Šamaš, Adad et Marduk (WETZEL-WEISSBACH, *Hauptheiligtum*, p. 43, Tonzylinder, Col. II, 33 ss.). Il est d'ailleurs difficile à admettre qu'une ziggurat d'environ 90 m de haut a pu être détruite de fond en comble durant la révolte des Babyloniens. Une inscription de Nabopolassar nous dit qu'Etemenanki fut rebâtie à partir des fondations (WETZEL-WEISSBACH, *o.c.*, p. 43, Col. II, 42 ss.). Peut-être répondra-t-on qu'on ne sait pas si l'ouvrage d'Asarhaddon/Assurbanipal a été achevé, ce qui est vrai. Mais il est un fait indiscutable, nous semble-t-il, que l'original de la description de l'Etemenanki date d'une époque où la tour existait déjà dans la forme décrite. Il ne s'agit pas d'un devis. Tout cela nous contraint à admettre que l'Etemenanki décrite sur la tablette est la tour conçue et bâtie par Nabopolassar/Nabuchodonosor.

La hauteur du 1<sup>er</sup> massif était, selon la tablette, de 33 m ( $5\frac{1}{2}$  GAR). Nous avons vu que c'était la hauteur du premier massif de la ziggurat d'Aqar Quf (Sumer, XVII, 1961, p. 3). D'un détail remarquable de la ruine de l'Etemenanki on peut déduire, nous semble-t-il, que la hauteur de 33 m à Babylone doit être empruntée à une autre ziggurat: les escaliers latéraux commencent 1.80 m (7 degrés) en dehors du premier massif (WETZEL-WEISSBACH, *o.c.*, p. 33 et Taf. 16). Le plan (environ 90 x 90 m) était apparemment prescrit par la tradition: 15 GAR = 180 coudées = 3 *šubbān* (voir *Hauptheiligtum*, pp. 50 ss.; cf. THUREAU-DANGIN, dans RA, 18, 1921, pp. 127 s.). L'architecte a obtenu une inclinaison facile des escaliers latéraux en les faisant commencer hors du massif. Cette solution ne suffisait d'ailleurs pas pour attendre une hauteur de 33 m: les escaliers n'eurent qu'une hauteur de 30 m, et il fallut un escalier secondaire pour monter la première terrasse (voir notre reconstitution, *o.c.*, Pl. II-III). De ceci nous concluons que la hauteur du premier massif de l'Etemenanki était empruntée à une autre ziggurat, c'est-à-dire à la ziggurat de Dûr-Kurigalzu.

La hauteur de l'Etemenanki, 15 GAR = 90 m, était égale au côté du plan. Il va de soi que l'architecte a choisi intentionnellement cette égalité, bien qu'elle soit sans valeur optique ou symbolique. Il en va tout autrement du nombre des étages, sept. Comme on le sait, ce nombre avait une grande importance

dans le monde sémitique et il l'avait déjà dans le monde sumérien (Gudea!) <sup>1)</sup>. Pour l'Etemenanki nous trouvons ce nombre non seulement dans les sept étages, mais aussi dans le fait que la hauteur totale des 3<sup>e</sup>-6<sup>e</sup> étages est de 7 GAR <sup>2)</sup>. Ainsi le temple du sommet reçut la hauteur exorbitante de  $2\frac{1}{2}$  GAR [ $15 - (5\frac{1}{2} + 7)$ ] = environ 15 m et il fut nécessaire de lui donner un socle relativement haut, attesté seulement par la description d'Hérodote (huit étages!) <sup>3)</sup>. L'architecte a divisé la hauteur de 7 GAR en 7 parties et compte tenu de ce que la hauteur exceptionnelle du premier massif ( $5\frac{1}{2}$  GAR = environ 33 m) demandait architecturalement un deuxième massif d'une grande hauteur, il donnait à ce massif une hauteur de 3 GAR (environ 18 m). Des quatre parties restantes il a formé les 3<sup>e</sup>-6<sup>e</sup> étages, chacun haut de 1 GAR.

Avec la Tour de Babel, la ziggurat babylonienne avait atteint le zenith de son développement. Cela n'implique pourtant pas que cette tour ait surpassé architecturalement toutes les ziggurats de l'ancienne Mésopotamie. Sa conception quasi mathématique la caractérise comme l'œuvre de la fin d'une période. Comme œuvre d'architecture nous la rangerions en dessous de la ziggurat d'Urnammu à Ur et aussi en dessous la ziggurat vraiment original de Tchoga Zanbil. Les contemporains de Nabuchodonosor ont sans doute jugé Etemenanki surtout d'après sa masse et sa hauteur. Ce monument gigantesque était l'attestation apparente de la puissance indestructible de l'empire babylonien. Dans une inscription de Nabuchodonosor le roi demande à Marduk, le dieu d'Etemenanki: „wie Etemenanki feststeht in Ewigkeit, (so) befestige den Thron meines Königtums für ewige Tage” (trad. WEISSBACH, *Hauptheiligtum*, p. 47, 5. Stück, l. 22-26).

<sup>1)</sup> Sur l'origine du caractère sacré du nombre sept, voir TH. A. BUSINK, *Der Tempel von Jerusalem, I. Der Tempel Salomos*, 1970, p. 675, Anm. 37.

<sup>2)</sup> *Hauptheiligtum*, p. 54-55 § 7.

<sup>3)</sup> Nous ne pouvons pas suivre PARROT qui *kissu* (dans la dernière ligne de la description de l'Etemenanki sur la tablette d'Esagil) traduit soubassement (*Ziggurats*, p. 27 s.). PARROT dit: Traduire *Kissu* par „temple du sommet” nous semble exclu, puisque *shahuru* est mentionné en fin de ligne. On a peine à croire que le temple soit mentionné deux fois et que pour le même sanctuaire, on ait deux mots différents” (p. 27). Le terme *kissu* pour le temple du sommet est bien connu, e.a. *VAB* 4, *Nbk.*, Nr. 14, Col. I, 42 s.; *Hauptheiligtum*, p. 46/47, 5. Stück, 1 s.; cf. WEISSBACH, dans ZA, 41, 1933, p. 287 et n. 1; *šahuru* en fin de ligne marque, à notre avis, le temple du sommet comme Wachraum, salle de garde (JENSEN, chez A. SCHOTT, dans ZA, 40, 1931, p. 13 et n. 2); cf. DOSSIN, dans Syria, 21, 1940, p. 161. Il est difficile à dire si l'on doit songer à une fonction sacrée („salle de garde de Marduk”; cf. „Wachraum des Mondgottes”, FALKENSTEIN, ZA, 45, 1939, p. 188/189) ou à une fonction profane. Presque tous les villages en Iraq avaient autrefois une „lofty tower of mud from whose summit a watchman scans the distant horizon for an approaching enemy” (E. J. BANKS, *Bismya or the Lost City of Adab*, 1912, p. 157). Nous savons que Nabuchodonosor a érigé des fortifications énormes pour abriter la capitale, Babylon (voir, BR. MEISSNER, *Könige Babyloniens und Assyriens*, 1926, pp. 268 s.). A notre avis, il n'est pas exclu que le temple du sommet de l'Etemenanki en dehors d'une fonction sacrée, ait eu une fonction profane.



*Note additionnelle:* L'étude la plus récente sur la chronologie de la II<sup>e</sup> dynastie de Lagaš: HERBERT SAUREN, *Zur Datierung Gudeas von Lagaš*, ZDMG, *Supplementa*, I, XVII. *Deutscher Orientalistentag*, 1968, *Vorträge*, Teil I, 1969, pp. 115-129. — Le nom de Šulgi précède sur la *pisan-dub-ba*-tablette ITT III 6045 au nom d'Urbaba et de Gudea (pp. 115-116). „Da die historische Überlieferung keine sicheren Angaben bietet, wird man wohl die vorliegende Urkunde als Zeugnis dafür annehmen dürfen, dass die genannten Stadtfürsten in der Reihenfolge herrschten, in der die Urkunde ihre Namen aufführt" (p. 117). — Pour le problème qui nous occupe, la ziggurat d'el-Hibba aurait dans ce cas peu de valeur. Pourtant, la tour à étages était néanmoins une création antérieure à Ur III. Pour une représentation datant de la période d'Agadé, voir Iraq, XXII, 1960, Pl. 15 et p. 120.

*La Haye, décembre 1968*

TH. A. BUSINK

\*) Abbréviations: AAAL — Annals of Archaeology and Anthropology, Un. Liverpool; AnOr — Analecta Orientalia; AO — Der Alte Orient; ILN — Illustrated London News; JSOR — Journal of the Society of Oriental Research; MVEOL — Meded. en Verhand. „Ex Oriente Lux"; OIC — Oriental Institute Communications, Un. Chicago; OIP — Oriental Institute Publications, id.; OIUC — Oriental Institute, Un. Chicago; RISA — G. A. BARTON, *The Royal Inscriptions of Sumer and Akkad*; RLV — Reallexikon der Vorgeschichte; SAKI — F. THUREAU DANGIN, *Die sumerischen und akkadischen Königsinschriften*; SAOC — Studies in Ancient Oriental Civilisation (OIUC); UMB — Univ. Mus. Bulletin, Philadelphia; UWVB — (Vorläufige Berichte) über die in Uruk-Warka unternommenen Ausgrabungen; VAB — Vorderasiat. Bibliothek; WVD OG — Wissenschaftliche Veröffentlichungen der Deutschen Orient-Gesellschaft.

# šuhadakku „FISCHER, DER FISCHE AN DER LUFT DÖRRT"

Während meiner Untersuchungen über die Fischerei im alten Mesopotamien habe ich notiert, dass verschiedene Autoren, sowohl Sumerologen wie Assyriologen, und verschiedene Wörterbücher das sumerische Wort für „Fisch" verschiedenlich lesen: entweder ku<sub>6</sub>, kua, ḥa oder peš. M.E. müssen wir als Grundform \**khwa(d)* ansetzen, wovon dialektisch kua > ku<sub>6</sub> und ḥa; dazu ist das Zeichen PEŠ als ḥa<sub>x</sub> zu lesen; ḥa<sub>x</sub> ist üblich in der aB Zeit. Dass ḥa weiter verbreitet war als kua/ku<sub>6</sub> zeigt u.a. sein Vorkommen in Lehnwörtern im Akkadischen wie z.B. in dem Wort šuhadakku.

In dem sum. Lw. šuhadakku haben wir zuerst das Wort für „Fischer", sum. šu-ḥa, auch šu-ḥa<sub>x</sub> (= PEŠ) geschrieben. šuhadakku wird im Akkadischen immer šu.ḥa.ud.da geschrieben, Pl. šu.ḥa<sup>MEŠ</sup>.ud.da. CAD B 32<sup>a</sup> s.v. *bā'iru* fasst dieses Sumerogramm als *bā'ir* ud.da „reading unkn" und übersetzt „inland fisherman". VON SODEN, *AHw* 96<sup>a</sup> fasst es als *bā'er* ud.da und übersetzt ganz falsch „Tages-Fischer" (?), dazu weist er auf šukudakku als Lw. hin, also liest er šu-ku<sub>6</sub> statt šu-ḥa „Fischer". CAD B 33<sup>b</sup> scheint jedenfalls die richtige Lesung zu ahnen, da dort im Diskussionsteil gesagt wird: „For the refs.wr. šu.ḥa.ud.da, ... see also šuhadakku, and see Landsberger, JNES 8 252 n. 30".

LANDSBERGER, *op. cit. loc. cit.* behandelt die Lesung šitu (šētu) für UD.DA, die er in ZA 44 161 f. begründet und mit „Dürre" übersetzt hatte. Er korrigiert seine Auffassung und setzt nur ein einziges akk. šitu an, „indem ich auch šitu mit Idgr. UD.DA von ašū ableite als das Draussen, die Atmosphäre, frische Luft, okkasionell auch schlechtes Wetter und Wetterunbill". Er vergleicht u.a. uḥinnu bušul šiti „unreif gepflückte und an der Luft nachgereifte Dattel". Zu unserem Wort bemerkt er: „šu.ḥa.ud.da heissen in altbabylonischen Urkunden die Binnenfischer im Gegensatz zu den Meerfischern; dies kann \**bā'ir nābali* gelesen werden; dann, weil *ablu* „trocken" im Sumerischen nicht = ud ist, vielmehr šu.ḥa.ḥád.da, zu lesen (ŠL 381.49 berichtigt); vielleicht darf aber doch šu.ḥa.ud.da = *bā'ir šēti* gelesen werden; dies wäre „bei schlechtem (nassem), aber für den Fischfang günstigem Wetter in Flussläufen und Tümpeln seinen Beruf ausübender Saisonfischer" ".

LANDSBERGER hat also als erster gemerkt, dass unser Sumerogramm šu.ḥa.ud.da als šu-ḥa-ḥad<sub>2</sub>-da gelesen werden könnte.<sup>1)</sup> Da er aber überall UD.DA als šētu erklären will, ist er auf die merkwürdige Übersetzung „bei schlechtem (nassem), aber für den Fischfang günstigem Wetter..." gelangen.

<sup>1)</sup> [Vgl. jetzt MSL XII, 1969, S. 57 (OB.-Proto-Lú), 687c: šu-ḥa-ḥád-da (Réd.)]



Warum sollten die Sumerer und Babylonier, die in einem Lande, wo es meistens Sonnenschein und gutes Wetter gab, lebten, geradezu den Fischfang in schlechtem (nassem) Wetter betonen, dazu noch im Gegensatz zum Meerfischfang?

Wir können unser Wort viel besser verstehen, wenn wir hier nicht UD.DA = *šetu* auffassen, sondern UD.DA als *ḥad<sub>2</sub>*-da lesen, wie ja auch LANDSBERGER vorgeschlagen hat. Dieses *ḥad<sub>2</sub>*-da ist nun als Nomen actionis *had<sub>2</sub>*-a „das Dörren“ aufzufassen ähnlich wie in *ninda-ḥad<sub>2</sub>*-da = *ninda-ḥad<sub>2</sub>*-a(-ak) „Brot (d.h. *hubz*-pancake) des Dörrens“ = „trockenes/gedörrtes Brot“, „Dörrobrot“, passim in sum. Urkunden, z.B. Gudea Zyl. B Kol. VI und VII (also ganz ähnlich wie in den skandinavischen Ländern man in Bauerhäusern selten bäckt und das Brot für künftige Wochen dörrt!). Ich erkläre also unser Sumerogramm als *šu-ḥa-ḥad<sub>2</sub>*-a-ak „Fischer des Dörrens, der Dörrung“, d.h. Fischer, die Fische gefangen haben, um sie zu dörren. Wir wissen ja sehr gut, dass in dem heißen Klima von Babylonien Fische sehr schnell faul wurden. Da man aber viele Fische gegessen und da man nicht jeden Tag Fische gefangen hat, haben die Sumerer gemerkt, dass man Fische lang essbar halten konnte, wenn man sie an der Luft austrocknete, also ganz ähnlich wie man noch heute im Orient Fische und auch Fleisch dörrt (ich habe die Beobachtung gemacht, dass man noch heute im Orient Dörrfisch und Dörrfleisch hoch schätzt!). Das Dörren der Fische war viel billiger als das Salzen, da es wenig Salz gab und Salz dazu sehr teuer war.

Aus dem sumerischen *šu-ḥa-ḥad<sub>2</sub>*-a-ak haben die Akkader ein Lehnwort *šuhāḥadaku* erhalten. Da aber zwei *ḥa* nacheinander auszusprechen unbequem war, haben sie einfach *šuhadaku* mit Haplologie gesagt.

Ausführlicher werde ich diese Frage in meinem nächsten Buch „Die Fischerei im alten Mesopotamien“ (= AASF-B 166) behandeln.

Helsinki, November 1968

ARMAS SALONEN

## BESCHOUWINGEN OVER RELIGIE, CULTUUR EN KUNST IN EGYPTEN<sup>1)</sup>

### II

#### DE MYTHE VAN HET GODDELIJK KONINGSCHAP

In het Egypte der faraonen heeft, zoals we zagen<sup>2)</sup>, tot aan het aanbreken van de Christelijke aera de mythe bestaan van het goddelijk koningschap. Voor een juist begrip van de betekenis die deze mythe gehad heeft voor de ontwikkeling van den Egyptischen mens in zijn vollen omvang moeten we eerst even bij iets anders stilstaan. En wel bij een merkwaardig verschijnsel dat men in het fundamentele denken van veel primitieve volken, vooral in Afrika, aantreft: de neiging namelijk om de dingen te ordenen, laten we zeggen te begrijpen, in contrasterende paren<sup>3)</sup>. Om volledig te zijn behoort een ding zijn tegenstelling te hebben. Men heeft dit verschijnsel „dualiteits-principe“ genoemd<sup>4)</sup>. S. SCHOTT<sup>5)</sup> en J. ZANDEE zien er een gebaar van verzoening in. Laatstgenoemde determineert de voorstellingswereld der Egyptenaren als „een opvatting van de wereld der dingen op dezelfde wijze als de samenleving der mensen zonder differentiatie tussen deze twee gebieden“ en merkt bij de titulatuur van de „Horus-en-Seth“ *Chasechemui* — *de verschijning van de twee Machten, de goden in hem zijn in vrede* — op, dat deze op een overeenstemming duidt tussen de vereerders van Horus en die van Seth, zodat: „niet de overwinning van het ene standpunt op het andere, maar het samengaan der tegenstellingen . . . . . altijd een geestesmerk der Egyptenaren (is) gebleven“<sup>6)</sup>. Het verschijnsel komt op veel uitgebreider schaal voor dan gewoonlijk wordt aangenomen. Denk slechts, hier in het westen, aan de tot nu toe gangbare begrippen-paren „goed en kwaad“, „dag en nacht“ of „tijd en eeuwigheid“. Maar ook de Grieken hebben, toen ze het heelal begrijpend gingen beschouwen, den kosmos al gezien als een harmonisch evenwicht van elkander tegenstrevende krachten en zelfs in het

<sup>1)</sup> Voor de eerste van deze „Beschouwingen“ zie JEOL 19, blz. 449 vv. In het opschrift van dat artikel komt het woord Religie niet voor. Het leek ons beter om, waar in Egypte de begrippen Cultuur en Kunst onafscheidelijk met dat van Religie verbonden zijn, dit woord ook in den titel op te nemen.

<sup>2)</sup> JEOL 19, blz. 456.

<sup>3)</sup> Vgl. A. DE BUCK, *De tegenstelling Noord-Zuid in Oud-Egypte*, Amsterdam 1952, blz. 34.

<sup>4)</sup> H. FRANKFORT, *Kingship and the Gods*, Chicago 1948, blz. 19 vv.

<sup>5)</sup> S. SCHOTT, *Hieroglyphen*, Mainz 1961, blz. 99.

<sup>6)</sup> J. ZANDEE, *Het ongedifferentieerde denken der oude Egyptenaren* (inaugurale rede Amsterdam), Leiden 1966, blzz. 12 en 18.



Evangelie zijn denkbeeldig-een-geheel-vormende uitdrukkingen als „leven en dood”, „licht en duisternis”, „geloof en ongeloof” schering en inslag. En 's Heren eigen woord ten slotte: „Wie niet met Mij is, is tegen Mij” (Mt. XII, 30) moet, geloof ik, eveneens mede van dit aspect uit worden verstaan. Vooral echter in het jonge denken van den proto-Egyptenaar, dat niet onafhankelijk en „selfsupporting” was als het onze, maar zich behelpen moest met plastische beelden en gevoelsmatige voorstellingen uit een nog half-magische wereld van dromen en visioenen, heeft het dualiteitsprincipe een rol van blijvende betekenis gespeeld.

De Egyptenaar was grootgebracht bij het rhythmische en zich wederkerig aanvullende komen-en-gaan, ieder jaar opnieuw, van de Nijl-overstroming. De wereld bestond voor hem uit (altijd wolkenloze!) hemel en aarde. Zijn bestaan had hij ingedeeld in twee fasen: zijn aardse leven van alledag, dat hij sleet te midden van zijn velden en graslanden, en de eeuwige voortzetting daarvan, die zich afspeelde in het onherbergzame westen en wat daarachter schuil gaat — zulks naar het voorbeeld van de zon die overdag haar gloeienden loop van oost naar west volbrengt en 's nachts langs ongeziene wegen weer naar haar uitgangspunt terugkeert. Om zich heen onderscheidde hij de „Twee Landen” aan weerszijden van zijn machtige rivier; ook de tegenstelling bouwland-woestijn, de „zwarte” aarde en het „Rode” land, ontging hem niet. De woestijn — in het westen vooral — symboliseerde het „Rijk van den Dood”, voor hem iets even reëls als het „Rijk der Levenden”, waarin hij met zoveel opgewektheid adem haalde, rondzag en werkte.

Belangrijk is dat kort-vóór en tijdens het optreden van de Iste dynastie, wanneer het religieuze bewustzijn zich begint los te maken van de concrete natuurverschijnselen en zijn Godsvoorstellingen zich gaan vermensen, de Egyptische mens het dualiteitsbeginsel ook in zijn mythologische concepties heeft ondergaan als ten grondslag liggend aan zijn wereldbeschouwing. Zijn gedachten-leven hierover, nooit — zelfs in onzen tijd niet — geheel los van magische achtergronden, ontwikkelde zich in mythische termen. Atoem bracht elkander-aanvullende goden-paren voort als Geb en Noet; aarde en hemel, gescheiden en van elkander onderscheiden, maar in vereniging het complete heelal vormend: moment van beslissende betekenis in de wording van het Egyptische volk. Het heelal kwam dichterbij en werd binnen zijn zich geleidelijk-aan ontwikkelende denk-verhoudingen getrokken. De chaos loste zich op in een kosmische orde, die in wezen dualistisch was. In de dagen van de grondlegging van de één-wording van Egypte is het beeld omgekeerd geprojecteerd. De wereld-orde werd zichtbaar in den opbouw en de geleiding van den Staat. Wie van „de Twee Landen” sprak, of van „de Beide Oevers” (*idb. wj*) bedoelde het éne, ongedeelde Egypte. Maar wie zeide „de delen van Horus en Seth” — de grote tegenstrevers van den oertijd af, die elkaar het bezit van het land

bestreden, doch uiteindelijk werden verzoend — dacht aan precies hetzelfde. Hij zag in de dagelijkse voltrekking van eredienst en ritueel de voorwaarden vervuld voor zowel het goed functioneren van zijn heelal als voor een regelmatig verloop van alles wat tot zijn staatsbestel behoorde. Wat zich in dit aardse leven in de werkelijkheid voltrok had zijn tegenpartij in den hemel. Koningschap en Godschap waren elkanders complement. Op aarde werd de koning „die de Twee Landen verenigde” exponent van een adembenemend systeem, dat levenden en doden gelijkelijk omvatte. Bij zijn leven was de regerende pharao als de op aarde verschenen Horus zowel nakomeling van den tot voortplanting opgeroepen Heer van het Dodenrijk, Osiris, alsook zoon van den levenden Zonnegod Re. Beide figuren, Osiris en Re, zijn trouwens veel meer twee verschillende aspecten van één en dezelfde oer-godheid, dan men gewoonlijk aanneemt. Na zijn overlijden keerde de koning tot zijn eeuwigen vader Re terug, terwijl zijn ziel overging in zijn aardse opvolger.

In onze modere oren klinkt dit alles weinig reëel, maar de oud-Egyptenaar dacht — het kan niet genoeg worden herhaald — in mythische termen, in mythische normen ook, in beelden en symbolen, zoals hij schreef in hiëroglphen — en hij kòn niet anders; denken en verbeelding waren bij hem nog steeds, en zijn dat altijd gebleven, op velerlei wijze één. In de „Theologie van Memphis”, een document dat omtrent het begin van de III<sup>e</sup> dynastie (Zoser) uit oudere elementen werd te boek gesteld, blijken realiteit en mythe als gelijkwaardige entiteiten saamgesmolten en onherkenbaar in elkander verstrengeld. Het zijn goden die in deze mythe — want het wàs een mythe — optreden. De kosmische rivalen Horus en Seth zijn in conflict. Maar hun strijd betreft het beheer over het momenteel en in concreto feitelijk bestaande land Egypte. Uit de tweede helft van de Iste dynastie bleef ons de koninginnetitel „Zij die Horus en Seth ziet” <sup>7)</sup> bewaard, hetgeen niet anders kan betekenen dan dat aan de tweedracht van de beide godheden een einde was gekomen. In de reeds gememoreerde titulatuur van koning Chaschemui, op het einde van de II<sup>e</sup> dynastie wordt deze gebeurtenis — misschien had zich een bepaald feit herhaald — opnieuw benadrukt.

In het Memphietische „verhaal” krijgt de Schepper van hemel en aarde, Ptah-ta-Tjenen, den titel „Heer van de Twee Landen”. In feite echter is Memphis zijn „hoofdstad” en de mythe laat Osiris daar, op die uitdrukkelijk genoemde plaats, begraven worden. Mythe en werkelijkheid worden eenvoudig aan elkander geassimileerd en met elkander uitgewisseld. Iedere koning wordt, wanneer hij sterft, Osiris. Juist zoals tijdens zijn leven verschijnt hij „op den troon van Horus”. De koning is Horus. Deze gedachte culmineerde in een ritus, waarvan de voltrekking dagen achtereenvolgens in beslag nam en waarin als

<sup>7)</sup> K. SETHE, *Beiträge zur ältesten Geschichte Ägyptens*, Leipzig 1903, blz. 29.



wezenlijke elementen zowel het begrafenis- als het kronings-ritueel tot één ondeelbaar geheel werden verwerkt. Wij kennen niet het gehele ceremonieel in alle onderdelen. Tijdens de voorbereiding van de kroning zegt de priester die de rol van Thoth vervult, ergens tot Osiris: „Horus is groot geworden en heeft bezit genomen van zijn Oog”. Horus is de nieuwe koning, maar hier treedt hij op als strict tot de mythologie behorend. Hij is de posthuum geboren zoon van Osiris, volwassen en bereid het koninkrijk — zijn wettig erfdeel immers — op zich te nemen. Hij kreeg „Zijn Oog”, dat hem tijdens het gevecht met Seth door dezen ontruikt was, terug. Het „Oog van Horus” is het symbool van alle macht. De macht van de koning zetelt in de kroon, die dan ook bij uitstek vertegenwoordigd wordt door het „Oog”. Ook de uraeus aan de kroon, de dodelijke brilslang, wordt „Oog van Horus” genoemd. Veel belangrijker nog: het bezit van het „Horus-Oog” maakt het den zoon mogelijk aan zijn overleden vader in het hiernamaals het leven terug te geven. Tegen het eind van de lange ceremonie omhelst de jonge Horus in de gedaante van den levend-menselijken troonopvolger zijn goddelijken vader Osiris, die niemand anders is dan de mummie van zijn gestorven voorganger, waardoor deze laatste werkelijk Osiris wordt en deel krijgt aan het eeuwig leven! Deze bij het aan de macht komen van iederen nieuwen monarch ritueel voltrokken omhelzing van Horus en Osiris, waarin tijdelijke zaken voortgezet worden tot in de eeuwigheid en omgekeerd het eeuwige uitvloeien vindt in het tijdelijke, wordt tot keiharde werkelijkheid door een rituele handeling tijdens de viering van het mysterie van de troonsopvolging; de nieuwe koning blijft de door hem gespeelde rol gedurende zijn leven vervullen en de begrafenis van zijn vader opent voor dezen de eeuwigheid. Zo wordt de kringloop die het aardse (menselijke) met het bovenaardse (kosmisch-goddelijke) verbindt, gesloten. De koninklijke erfopvolging figureert, zoals HENRI FRANKFORT, aan wiens *Kingship and the Gods* hierboven enkele elementen werden ontleend, het zo kernachtig heeft uitgedrukt, op goddelijk plan en de vraag of Horus en Osiris hier goden of mensen zijn heeft voor den Egyptenaar generlei betekenis. De goden zijn de overleden koning en zijn opvolger en die koningen, dat zijn de goden <sup>8)</sup>.

De conceptie reikte nog verder: evenals in het dagelijkse leven de gang van zaken onderbroken wordt door den dood van een farao, betekende iedere dood van iederen farao een acute verstoring van de wereldorde met als onmiddellijk gevolg het losbreken van rampen en chaos. Dit is een beeld dat in de Egyptische literatuur telkens terugkeert. De eerste farao, de eeuwige tegenstanders in den Kosmos verzoenend, had de Landen herenigd en de orde — *ma'at* —, die om de een of andere reden geacht werd verbroken te zijn geweest, hersteld.

<sup>8)</sup> H. FRANKFORT, *o.c.*, blz. 32. Men leze verder ook in het magnifieke, aan Lord Carnarvon en Howard Carter opgedragen boek van CHRISTIANE DESROCHES-NOBLECOURT, *Leven en dood van een farao, Toetanchamon*, Amsterdam 1963, de hoofdstukken 7 en 8.

Deze herstelde orde moest altijd-door gehandhaafd blijven, want het opnieuw verbreken ervan betekende hernieuwde wanorde in den Kosmos zowel als in het land. In deze opdracht, de herstelde wereldorde in stand te houden, lagen de zin en de laatste bestaansgrond voor het goddelijk koningschap. De eerste farao, nog tijdens zijn leven vleesgeworden mythe — heette hij Schorpioen, of Narmer of Horus-Aha? Wij weten het niet. Maar is het niet tekenend dat deze drie gezamenlijk kunnen schuil gaan achter den naam die ons werd overgeleverd: Menes? Hij was uit het zuiden gekomen en hij heeft het noorden bedwongen, dat staat wel vast. Maar hij was niet alleen veroveraar, deze in den mist der tijden schuil gaande mens; hij was ook staatsman van super-formaat. In hem werd mede de typisch Egyptische grondgedachte vlees en bloed, volgens welke iedere totaliteit uit tegengestelden bestaat. In politieke zin uitdrukking gevend aan deze fundamenteel-Egyptische wijze van denken noemde Menes zijn bestuur over de door hem veroverde en verenigde staten van de Nijl-vallei en van de Delta: het koningschap van Opper- en Neder-Egypte. Zich van stonden aan „Heer van de Twee Landen” noemend legde hij het accent niet op de gedeeldheid in de herkomst van zijn macht, maar op de algemeengeldigheid daarvan. De volledige overeenstemming tussen de nieuwe conceptie en de van eeuwigheid af bestaan hebbende kosmologische orde verleende aan zijn schepping een autoriteit die zich vanzelf opdrong <sup>9)</sup>. In de figuur van den eersten farao verrees de Staat als een menselijke macht wier enige taak het was de orde van de Schepping te handhaven in de maatschappij der levenden.

\*

Ik heb bij de mythe van het goddelijk koningschap wat langer stil gestaan omdat zij van zo'n ontzaglijke realiteit geweest is in de wording en het bestaan van den Egyptischen staat en het Egyptische volk, en een centrale plaats inneemt te midden van alles wat met Egypte te maken heeft. Brandpunt, waarin alle magisch-religieuze en politiek-intellectuele krachstromen uit de binnen- en buitenwereld geconcentreerd werkzaam waren, is deze mythe altijd-door de geestelijke voedingsbron gebleven die de meest vitale levenssappen leverde, waaruit het faraonen-rijk — naar het scheen voor de eeuwigheid — werd opgebouwd, gevoed, in stand gehouden en na tijdelijke verduistering telkens weer geregenereerd. In de verwezenlijking van het dubbele koningschap, waarin mythe en werkelijkheid als volkomen gelijkwaardige grootheden naast, met en in elkander werkzaam waren, zien we een unieke, een eenmalige praestatie van den menselijken geest, die hiermee een ontwikkelingsniveau bereikte waarbovenuit hij in Egypte nooit meer gestegen is. Alles wat

<sup>9)</sup> H. FRANKFORT, *o.c.*, blzz. 19/20.



de mens toen, belichaamd in één of hoogstens enkele individuele persoonlijkheden, in één zeer korte spanne tijds heeft kunnen opnemen, en creatief verwerklijken is als het ware in deze mythe uitgekristalliseerd.

\* \* \*

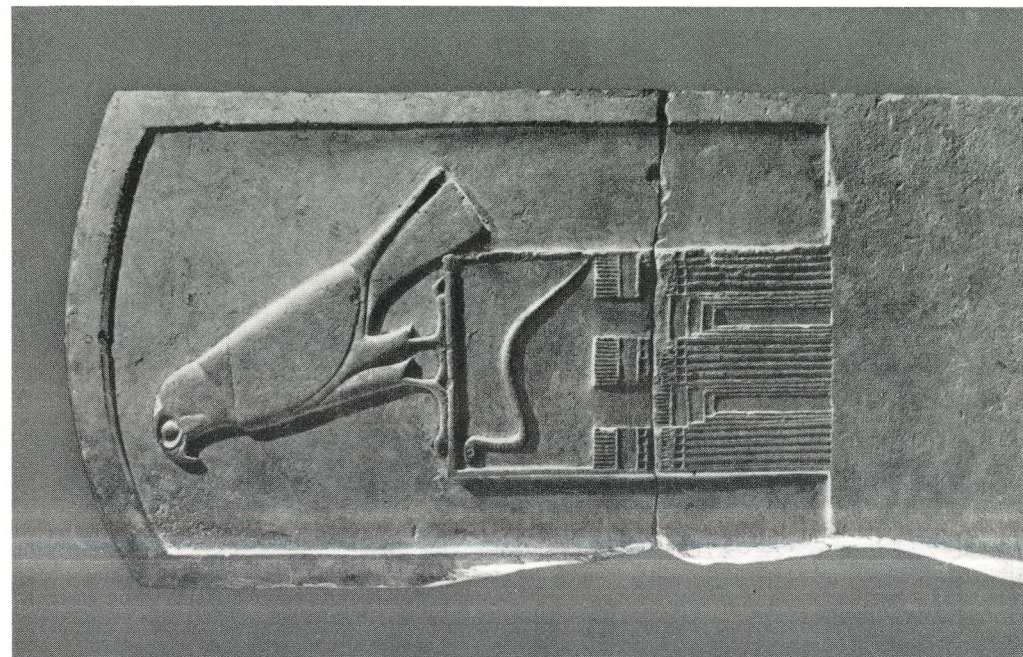
Om te besluiten nog enkele woorden over een voorwerp waarvan de versiering als in een momentopname het ontstaan van een stukje mythe — een mythe in wording — laat zien, toevallig een die met de mythe van het goddelijk koningschap fundamenteel verbonden is. We zagen eerder (JEOL 19, blz. 455) „dat zich in Egypte nooit één mythe tot een naar onze begrippen systematisch doordacht en homogeen samenhangend dichtwerk heeft uitgekristalliseerd”. Juist in het allereerste begin echter, toen de Egyptische geest tijdens en in de één-wording zo bij uitstek creatief werkzaam was, zijn er dingen geschapen die van historische betekenis zijn gebleken, doch waarvan de allereerste vormgeving voor ons meestal is verloren gegaan. Het is het moment waarop schrift- en beeldontwikkeling nog samenvallen. Waarop symbolen nog symbolen zijn en tegelijkertijd plotseling gedachten en zelfs woorden vertolken; waarin alles in den smeltkroes gaat: symbool, kunst, de vastlegging van het gesproken woord. Documenten die flitsen van deze ontwikkeling bewaarden zijn schaars, maar ze zijn er <sup>10)</sup>. Eén ervan is zeker de ivoren kam, ongeveer 8 cm lang en 4,5 cm breed, dien PETRIE in het vroege voorjaar van 1922 in Abydos heeft opgeraapt in het graf van één van de hovelingen van koning Wadjet uit het midden van de eerste dynastie (PL. XX A) <sup>11)</sup>. Het royale bovenstuk van dit gebruiksvoorwerp, dat zowel voor den levenden bezitter als intentioneel ook voor den gestorvene kan hebben gediend, bevat een wat moeilijk, maar niettemin meesterlijk gesneden of ingekraste, vrij gecompliceerde voorstelling die als een tautologie staat opgebouwd rondom de banier, de welbekende „serech” met den Horusnaam van koning Wadjet. Deze serech op zich is in zijn soort een mini-meesterstukje van eenzelfde monumentale gehalte als zijn zoveel grotere evenbeeld, de welbekende „Stèle du Roi Serpent” in het Louvre, waarop de voorstelling echter naar de andere richting ziet (PL. XX B) <sup>12)</sup>.

Hoe primitief de uitvoering van het kammetje ook wezen moge, in de artistieke vormgeving van zijn conceptie toont de maker ervan zich nauwelijks de mindere van den schepper van de Louvre-stèle. Men lette bv op de nauwkeurig afgewogen vlakverdeling — één der op den voorgrond tredende ver-

<sup>10)</sup> Bijv. H. ASSELBERGHS, *Chaos en Beheersing*, Leiden 1961, blzz. 207/8 en afb. 151 (pl. LXXXVI).

<sup>11)</sup> FLINDERS PETRIE e.a., *Tombs of the Courtiers*, London 1925, pl. II, 6 en blz. 4 § 8, 6.

<sup>12)</sup> Musée du Louvre, *Antiquités Égyptiennes*: CH. BOREUX, *Catalogue-Guide* 1932, blzz. 227/8 en pl. XXIX.



B. Grafstèle uit Abydos met den door den Horus-vals bekroonden paleisnaam van koning Wadjet. I<sup>e</sup> dyn.; kalksteen; 1,450 × 0,650 m. (Parijs, Louvre)



A. Kam uit Abydos met ingesneden versiering opgebouwd rond den paleisnaam van koning Wadjet. I<sup>e</sup> dyn.; nijlpaard - ivoor; ca 0,080 × 0,045 m. (Cairo, Museum)





Narmer-palet (achterzijde) bekroond door den gesproken naam van den koning, links en rechts geflankeerd door de hemelgodin Hathor — alles boven de horizon van de aarde. Daaronder: op twee ongelijke helften oorlogshandelingen en hun resultaat. Groenachtige leisteen; 0,635 × 0,400 m. (Cairo, Museum)

worvenheden van deze stele — die op den kam nog wordt gecompliceerd door de aanwezigheid van het 'nh'-teken, hier in zijn tijdgebonden vorm met de twee afhangende veter-einden. Wat na enig beschouwen vervolgens opvalt bij dit kleine versieringsvlak is de ongehoorde rijkdom aan symbolen. Aan den koning(snaam) in het midden wordt het leven gereikt of toegedacht. Het teken waarin dit tot uitdrukking is gebracht — ideëel dus tot de middengroep behorend, daar deel van uitmakend, — vormt tegelijkertijd de verbinding met de rest van de voorstelling. En ja, daar hebben we het, de rest van de voorstelling. Horus de Valk, zittend op den paleisgevel met den koningsnaam, en daar hoog boven-uit andermaal de Valk, varende in de hemelboot langs den bovenrand van een wijd-gespreid paar vogel-vleugels, dat reikt van de ene zijde van het beeldvlak naar de andere, als het ware de wereld scheidend van de bovenwereld. Wat gaat dat alles betekenen?

Het is H. SCHÄFER geweest <sup>13)</sup> die als eerste vollediger en ook juister dan FLINDERS PETRIE <sup>14)</sup> den zin van de voorstelling onderkend heeft. Hij vergelijkt de compositie op den kam met de op soortgelijke wijze van boven en van onder door de hiëroglphen voor hemel (*p.t*) en aarde (*3kr*) <sup>15)</sup> en aan weerszijden door *w3s*-scepters omboorde naamsaanduiding van koning Sahure uit de V<sup>e</sup> dynastie op een van de kolommen van diens dodentempel <sup>16)</sup> en komt tot de slotsom dat de overeenkomst tussen de omboording van Sahure's naam en de voorstelling op den kam „schlagend” is en zonder meer bewijst dat de beide vleugels op den kam den hemel betekenen <sup>17)</sup>. „De Egyptenaren hebben zich ooit het uitspansel gedacht als een reusachtig vleugelpaar dat zich beschermend over de aarde uitbreidt”. SCHÄFER noemt deze conclusie terecht een verrijking van onze kennis van de mythologische wereldvoorstelling van de Egyptenaren. Op deze wijze verklaard vormt de kam het prototype van een reeks van gedenkstenen, bovendrempels van deuringangen e.d., die in eenzelfde omlijsting of in ieder geval van boven door de hemel-hiëroglphe afgesloten, heel de Egyptische geschiedenis door zullen voorkomen en waarbij de hemel-hiëroglphe zowel een gebogen als een horizontaal gestrekte lijn kan volgen. In later tijd vinden we bovendien nog geschilderde exemplaren in den vorm van houten grafborden <sup>18)</sup>.

<sup>13)</sup> H. SCHÄFER, *Ägyptische und heutige Kunst und Weltgebäude der alten Ägypter*, Berlin 1928, blz. 113/4.

<sup>14)</sup> FLINDERS PETRIE, *Tombs of the Courtiers*, blz. 4.


<sup>15)</sup> Een streep aarde, langwerpig plat (*t3*) met aan de beide einden het voorstuk van een leeuw, of ook een mannehoofd met baard; in dezen vorm vooral voorkomend in dodenteksten, o.a. *Pyr.* 325 (leeuw), 393; *Doodenboek*, hss. 39, 94, 96, 99, enz.

<sup>16)</sup> L. BORCHARDT, *Das Grabdenkmal des Königs Sahure*, Bd. I, Leipzig 1910, pl. 11 en blz. 64.

<sup>17)</sup> H. SCHÄFER, *Weltgebäude*, blz. 114.

<sup>18)</sup> Een fraai voorbeeld uit het late N.R. in het Rijksmuseum van Oudheden te Leiden. Zie W. D. VAN WIJNGAARDEN, *Meesterwerken der Egyptische Kunst te Leiden*, Leiden



Helaas heeft, voor zoveel wij op het ogenblik kunnen zien, deze vroege visie op een hemel in de hoogte geen zelfstandige ontwikkeling gekend. Tegen het einde van de II<sup>e</sup> dynastie (S. SCHOTT) komt een nieuwe hiëroglief  (*p.t*) voor uitspansel, hemel, op, die we reeds leerden kennen uit de omlijsting van Sahure's groten naam. Een tussenvorm tussen ons vleugelpaar en deze hiëroglief is mij niet bekend. Twee elkander nauwelijks rakende vleugels vormen tenslotte geen eenheid. Er is een lacune. Er ontbreekt iets essentiëls. Met den opkomenden zonnediens, waarschijnlijk nog tijdens de derde dynastie, wordt deze lacune op grootmeesterlijke wijze gevuld. Misschien heeft hier of daar nog ooit een echte vogel of vogelkop<sup>19)</sup> aan de vleugels iets van hun werkelijkheid teruggegeven maar spoedig is het de gevleugelde zonnescijf, rood en met een of twee uraï getooid, die in religie en kunst een niet meer te overtreffen, blijvend symbool gaat vormen. De Hemel zowel als de Zonnegod gaan van dan af eigen wegen.

Tot zover voorlopig over de betekenis van de vleugels, waarop we straks nog terugkomen. Wat boven deze vleugels te zien is is niet minder interessant. Zoals in vele grafschilderingen uit later tijd het schip met den zonnegod, glijdend langs den rug van de over de aarde gebogen hemelgodin Noet, zijn dag- of nachttocht volbrengt — zo beweegt zich hier de valk Horus, „de Verre”, „de Hoge”, sinds de IV<sup>e</sup> dynastie in de koningstitulatuur „de gouden Horus”, dan „de Bontgevederde”. Wie eens bij zonsondergang in de westelijke woestijn achter de Cheops-pyramide staande, deze heeft zien oplichten tegen den vlam-mend purperen achtergrond van een met vederwolkjes naar het oosten toe steeds meer bedekten hemel heeft dit beeld spontaan begrepen.

Horus, hemelgod of zonnegod? Bij het begin van de dynastie, deze onvergelijkelijke eerste dynastie, aan de voor- en achterzijde van de Narmer-palet, is het de koekoppige Hathor die tot tweemaal toe boven den hemelhorizont verschijnt om aan den koninklijken naam achtergrond en goddelijken luister bij te zetten. Hathor is in proto-historische tijden een merkwaardige figuur. Op haar voorhoofd, aan haar oren en aan de punten van haar horens draagt deze koe-godin vijfpuntige sterren<sup>20)</sup>. A. J. ARKELL oppert de mogelijkheid dat de

1938 no. 63 en blz. 108. Onder de gebogen hemelhiëroglief zien we hier bovendien nog de gevleugelde zonnescijf (aangepast en zodoende eveneens in gebogen vorm). Prof. KLASSENS die zo vriendelijk was voor mij de kleuren te willen nagaan, schrijft mij dat op no. 63 de kleur van de hemelhiëroglief grijsblauw is evenal die van de aarde; de scepters zijn beige. Men vergelijk ook no. 62, een bijna identiek stuk, waar de *w3s-scepters* vervangen zijn door de tekens voor oost en west. Hier werden hemelhiëroglief en aarde donkergroen geschilderd.

<sup>19)</sup> H. SCHÄFER, *Weltgebäude*, Abb. 2, blz. 86, naar B.M.M.A., Bd. 9, blz. 117.

<sup>20)</sup> Op de Gerzean-palet, G. A. WAINWRIGHT, FL. PETRIE, e.a., *The Labyrinth, Gerzeh and Mazghumeh*, London 1912, pl. VI no. 7 en blz. 22. De palet is ook afgebeeld in mijn *Chaos en Beheersing*, pl. LXIII, afb. 118. Vgl. verder de porfieren schaal uit Hiërakonpolis. (Slechts enkele fragmenten bleven bewaard = QUIBELL-GREEN, *Hierakonpolis*

gelijkenis van den stand der nieuwe maan in Egypte met de horens van een koe aanleiding kan hebben gegeven een koe-godin te associëren met het firmament<sup>21)</sup>. Betrekkelijk vroeg al schijnt onder invloed van de leer van Heliopolis haar rol van hemelgodin in die van Noet te zijn opgegaan. Hoe dit alles zij, haar naam *Ht-Hr* betekent huis, dwz moeder, van Horus en in de derde Neder-Egyptische gouw, waar ook Horus inheems was, kende men haar als *sh3t-Hr*, „die zich Horus herinnert”. Er is klaarblijkelijk een heel nauw samengaan van de Hathor die van den hemel uit de Narmer-palet beheerst met den Horus die op diezelfde palet den koning 6000 krijgsgevangenen aanbrengt en onder wien voortaan 's konings naam zal staan (PL. XXI).

En om nog een laatste maal op het vleugelpaar op het bovenstuk van den kam terug te komen: wat op het eerste gezicht als tautologie, als tot tweemaal toe herhaalde mededeling voorkomt, blijkt bij nader inzien toch eenvoudiger. Menigeen — ook PETRIE — heeft in de vleugels valkenvleugels gezien. Enige jaren geleden echter heeft S. SCHOTT het hoogstwaarschijnlijk gemaakt<sup>22)</sup> dat bij het beschermende vleugelpaar aan Nechbet, de Opper-Egyptische gieren-godin moet worden gedacht. Wie de vleugels vergelijkt met die van de boven den troon van Narmer vliegende gier op de kleine votiefknuts in Oxford is geneigd hem gelijk te geven.

Utrecht, november '67.

HENRY ASSELBERGHS

II, pl. 54, figg. 4-7 en blzz. 14 en 31. De schaal is thans gereconstrueerd. Voor bijzonderheden zie men J. A. ARKELL in JEA 41 (1955) blzz. 125/6: „An archaic representation of Hathor”, en in JEA 44 (1958) blz. 6 vv. en pls. VIII-IX: E. MARTIN BURGESS and J. A. ARKELL, „The reconstruction of the Hathor bowl”.

<sup>21)</sup> JEA 41 (1955) blz. 126.

<sup>22)</sup> S. SCHOTT, *Hieroglyphen*, blz. 24 (1930) noot 1.



## LES INSTRUMENTS DE FORAGE SOUS L'ANCIEN EMPIRE ÉGYPTIEN

Au cours de nos recherches autour de la Grande Pyramide en 1965, nous avons découvert sur la face Est du monument, perdu au milieu de débris datant de l'Ancien Empire, une espèce de frottoir en basalte gris. Celui-ci portait sur sa face active, des rayures tracées en biais par rapport à l'axe longitudinal, qui nous l'ont fait identifier comme étant une véritable lime.

Mais outre cette particularité qui déjà le différenciait nettement de ces sortes d'outils qu'on façonnait au hasard selon les besoins du moment, notre outil présentait la caractéristique de posséder des traces de percement au foret. L'ouvrier qui l'avait fabriqué, l'avait sans doute choisi parmi les éclats de basalte provenant du grand dallage du Temple Funéraire de Khéops; puis l'avait modifié. Le fait est que plusieurs de ces dalles présentent, comme nous le verrons plus loin, les traces de sciages et de forages de grand diamètre <sup>1)</sup>. Donc notre ouvrier ayant décidé de transformer ce fragment de pierre en un véritable outil, rectifia le dessous de la pièce de façon que les rainures fussent disposées non pas normalement, c'est-à-dire perpendiculairement au grand axe, mais en biais de telle sorte que les saillies des rainures puissent attaquer la pierre tendre à la manière d'une étrave de navire. Mais craignant de briser l'outil pendant son travail de rectification, l'ouvrier n'hésita pas à entreprendre une besogne qui nous paraît aujourd'hui assez difficile et en tous cas disproportionnée avec l'importance de l'objet à fabriquer. En effet, l'ouvrier égyptien ne recula pas devant l'effort qui consiste à percer une série de trous au travers de la pierre dure, en vue de diriger le sens de la cassure, à la façon du pointillé de nos timbres-poste. De cette manière il ne risquait plus d'abîmer son ouvrage par un coup malheureux <sup>2)</sup>.

De nos jours, malgré l'usage des métaux perfectionnés que nous avons à notre disposition, c'est un travail assez difficile que d'entreprendre le percement de la pierre dure. Dans quelles conditions et comment les Égyptiens de l'époque des Pyramides y parvenaient-ils si aisément, semble-t-il? Possédaient-ils quelque engin mystérieux dont il ne reste plus de trace? Disposaient-ils d'un instrument muni d'une pointe faite d'une matière dure, aussi dure que le diamant, qui leur permettait de percer, de tailler, de couper sans peine les corps les plus résistants? Nous le ne croyons pas. Par contre, il ne fait aucun doute, que les ouvriers de jadis possédaient des tours de main, des procédés

<sup>1)</sup> Cf. FLINDERS PETRIE, *Pyramids and Temples of Gizeh*, 2nd edit., 1885, p. 14, 76, 77.

<sup>2)</sup> Cf. G. GOYON, BIFAO LXVII (1969) p. 81.

probablement très simples dont nous avons perdu le souvenir, mais qui avaient pour effet de leur faciliter grandement la tâche.

Nous allons néanmoins essayer de reconstituer leur méthode de travail en nous aidant des documents archéologiques parvenus jusqu'à nous et surtout grâce aux représentations de la vie courante qui tapissent les parois des tombes égyptiennes.

Voici donc le foret à archet dont nous savons que les Égyptiens en connaissaient l'emploi dès l'époque remontant au moins à l'Ancien Empire <sup>1)</sup>. Il est composé de deux éléments: l'archet lequel est formé d'une tige en bois munie ou non d'un manche et dont l'autre extrémité est percée d'un trou pour permettre le passage d'une corde, et le foret qui constitue la partie active de l'instrument. La tige en métal du foret traverse de part en part une sorte de bobine. A l'extrémité opposée du taillant du foret, était disposée une plaque en métal ou en bois, qu'en appelait jadis en France „conscience" et placée de manière à être appuyée contre la poitrine de l'ouvrier pour permettre à celui-ci d'exercer une pression.

Mais, sans doute pour des raisons d'ordre esthétique, cette attitude de l'ouvrier pendant l'effort n'est jamais représentée dans les figurations égyptien-

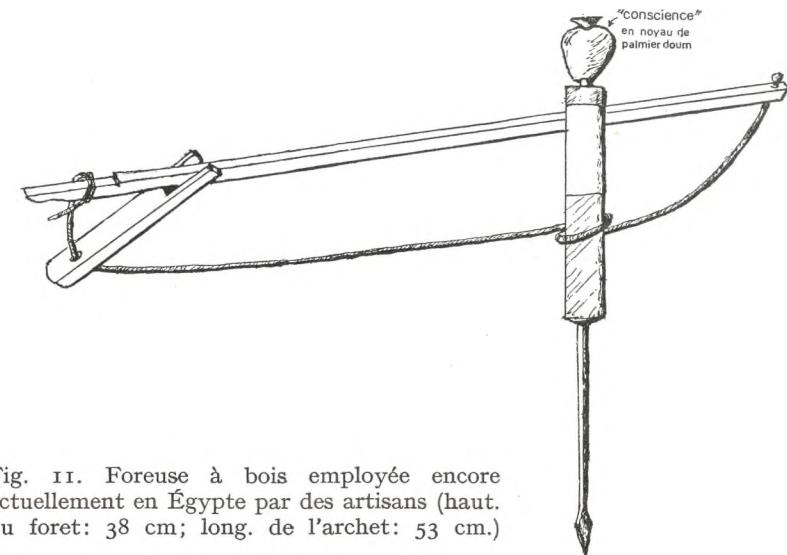




Fig. II. Foreuse à bois employée encore actuellement en Égypte par des artisans (haut. du foret: 38 cm; long. de l'archet: 53 cm.)

<sup>1)</sup> L'archet se nommait  *wnt* et le foret  *htlt* (P. MONTET, *Scènes de la vie privée dans les tombeaux égyptiens de l'Ancien Empire*, Strasbourg 1925, p. 305; LACAU, *Sarcophages antérieurs au Nouvel Empire*. Cat. gén. des Ant. égypt., Le Caire, 1904-6, 28088, n° 13 et 15.)



nes, il se contente de maintenir l'instrument à bout de bras (Pl. xxii). La „conscience" était en Égypte souvent constituée par une noix du palmier *doum* (fig. 11). La corde de l'archet s'enroule autour de la bobine et au moyen d'un va-et-vient, fait tourner le foret à une vitesse assez grande.

Cet appareil était-il utilisé pour le percement des pierres? Certainement. Il existe en effet des scènes dans les tombeaux de l'Ancien Empire représentant des ouvriers confectionnant des colliers de perles en cornaline, cristal de roche, lapis-lazuli, turquoise <sup>1)</sup>. Et pour augmenter le rendement les Égyptiens possédaient même des archets à forets multiples <sup>2)</sup>. En effet grâce à un système qui peut aisément se concevoir, ils pouvaient au moyen d'une corde unique faire tourner plusieurs forets à la fois.

Comme à l'époque de l'Ancien Empire les Égyptiens ne connaissaient pas le fer, l'appareil devait nécessairement comporter une mèche en cuivre mousse <sup>3)</sup>. Cet outil était constamment imbibé d'un abrasif <sup>4)</sup>, peut-être encore inconnu de nous, ou simplement de la poudre de sable de quartz détrempé dans l'eau.

C'est certainement cet appareil qui a servi à forer les petits trous de notre frottoir <sup>5)</sup>.

Quant aux traces de sciage que l'on discerne sur la pierre nous n'avons qu'à nous reporter à ce qui se pratiquait en Europe encore à la fin du siècle dernier. C'est au moyen d'une lame de scie non dentée que l'on opérait <sup>6)</sup>. Ces scies étaient très grandes et très lourdes. Elles agissaient par leur propre poids et l'attaque de la pierre s'effectuait à l'aide d'une eau sablonneuse que l'ouvrier introduisait constamment dans la fente.

Nous avons noté que les appareils à forer devaient nécessairement subir une forte pression verticale, dans ce cas, c'est le poids de la main ou celui du corps qui agit <sup>7)</sup>.

Pour effectuer les forages plus importants, tels que le creusement des grands

<sup>1)</sup> VERNIER, *La bijouterie et la joaillerie égyptiennes*. Mémoires de l'IFAO, t. II, Le Caire, 1907.

<sup>2)</sup> Sous le nouvel Empire, cf. P. E. NEWBERRY, *The Life of Rekhmara*, pl. XVII, London 1900.

<sup>3)</sup> Cuprum retusum. Il est à noter que de nos jours, les outils (bouterolles, molettes, charnières, qui servent à graver les pierres fines, sont en cuivre jaune ou en fer doux non trempé (R. BABELON, *La gravure en pierres fines*, Paris 1000, p. 28).

<sup>4)</sup> A. LUCAS, (*Anc. Egyptian materials* . . . 3e édit. 1948, p. 28) affirme que l'emploi de l'émeri n'a jamais été prouvé en Égypte. Du reste, dit-il (p. 92) l'effet serait à peu près le même, si on utilisait le sable de quartz largement répandu en Égypte.

<sup>5)</sup> C'est aussi au moyen de cet appareil que furent creusés les trous que l'on voit sur une petite tête en obsidienne du roi Thoutmès III (CLARKE & ENGELBACH, *Ancient Egyptian Masonry*, Oxford University Press, London 1940, fig. 245).

<sup>6)</sup> Nous ne possédons aucune représentation de sciage de pierre. Par contre, plusieurs monuments révèlent des traces de scie (Sarcophages de Khéops et de Khephren (PETRIE, *op. cit.*, 76-77), sans compter la dalle de basalte qui nous étudions plus loin.)

<sup>7)</sup> Tout comme nos actuelles foreuses portatives.

vases en pierre dure ou peut-être encore dans certains cas les forages dans les carrières <sup>1)</sup>, les Égyptiens employaient simultanément, un autre appareil qui utilise cette fois non plus la pression musculaire, mais celle de son propre poids augmenté, parfois, de poids supplémentaires.

C'est celui représenté par les hiéroglyphes:



et dont le maniement semble n'avoir jamais été bien compris. Si on se réfère aux figurations des signes hiéroglyphiques, forcément schématisés (fig. 12), nous aurons une idée approximative de l'appareil et aussi de ses variantes. Les signes représentant ces types d'appareils possèdent la lecture *hmt*, mot qui désigne à la fois le métier et l'instrument.

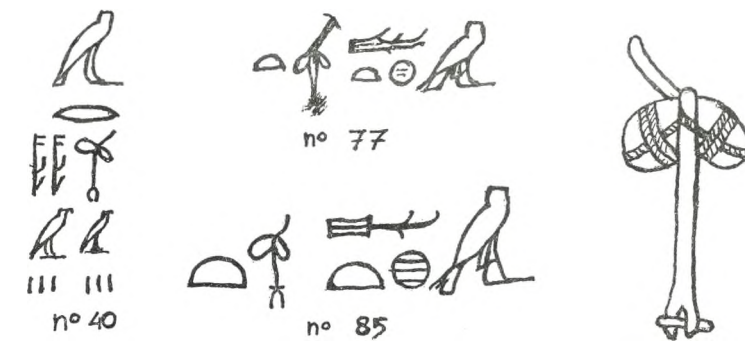


Fig. 12. No. 40, 77 et 85: quelques groupes de signes représentant le mot *hmt* (COUYAT-MONTET, *Hammamat*); à droite le signe d'après M. A. MURRAY, *Saqqara Mastabas*, t. I, pl. xxxix, fig. 65.

L'appareil était composé d'une tige verticale formée d'un solide tronc de bois aminci à la partie inférieure et qui venait se ficher dans un manchon portetige. (fig. 12, 13, 14). Celui-ci était terminé à son extrémité inférieure par une sorte de fourche à deux dents. La partie supérieure de l'appareil était surmontée d'un manche excentrique servant de manivelle. Quant aux deux boules

<sup>1)</sup> Nous allons montrer tout à l'heure qu'ils creusaient des dalles en basalte, mais à notre connaissance nous n'en avons rencontré que là. Dans les carrières de granit d'Assouan, les Égyptiens employaient un tout autre procédé (cf. CLARKE & ENGELBACH, *The Problem of the Obelisks*, Fisher Unwin, fig. 5, 11, 18).



latérales, probablement amovibles, c'étaient à la fois des poids destinés à alourdir l'appareil et à servir de volant dont la fonction était de régulariser la vitesse de rotation. Ces boules pouvaient aussi bien être constituées par deux grosses pierres ou par deux sacs remplis de sable ou de gravier.



Fig. 13. Bas relief du temple de Sahourê à Abousir; Ve dyn., actuellement au Musée du Caire (cf. BORCHARDT, *Sahu-re'*, I, p. 37, fig. 33; MONTET, *Scènes de la vie privée dans les tombeaux égyptiens*, Strasbourg 1925, p. 295-6, fig. 40; CLARKE & ENGELBACH, *Ancient Egyptian Masonry*, London 1940, p. 203, fig. 246). Cf. pl. XXIII, A.

La partie la plus énigmatique de l'appareil est sans conteste la fourche de la partie inférieure. Dans le bas-relief du Musée du Caire, la partie fourchue paraît être plongée dans une sorte de récipient de forme cylindrique que l'on a toujours pris pour un vase. La fourche n'est donc pas visible. Tel quel l'appareil ne peut pas fonctionner. Il ne le pourrait qu'à la condition que la fourche constitue l'articulation d'un cylindre perforateur ('tube drilling').

Qu'étaient donc ces cylindres perforateurs? Bien que nous ayons trouvé les traces évidentes de leur emploi, de tels instruments ne sont point parvenus jusqu'à nous. De même, les scènes de forage figurées sur les monuments sont muettes à leur sujet. Le seul document que nous ayons à notre disposition demeure d'interprétation incertaine. En effet, le bas-relief du Musée du Caire, si précieux en ce qui concerne la détermination de l'instrument, reste assez énigmatique quant à son fonctionnement. L'artiste a-t-il voulu représenter un vase ou le cylindre lui-même ou encore l'un pénétrant l'autre? Dans ce dernier cas, pourquoi cette bordure en saillie, pareille à un rebord de vase? En outre, il existe une réparation exécutée au mortier de plâtre qui n'est pas faite pour faciliter l'intelligence du problème. De même, pourquoi l'appareil est-il légèrement désaxé par rapport au centre du vase (cf. fig. 13 et Pl. XXIII, A)

Sans être tout à fait affirmatif nous pensons que l'artiste a voulu effectivement représenter une scène de forage au cylindre <sup>1)</sup>. Mais à cause des exigences

<sup>1)</sup> Ce rebord du vase pourrait être interprété comme étant la bordure de renforcement du cylindre en cuivre.



Tombeau de Ti; perceuse à archet et polissoirs (CL. MONTET)





A. Bas-relief d'Abousir (Ve dyn.; Musée du Caire; cf. fig. 13)




B. Temple de Chéops. Détail du bloc du dallage en basalte (cf. fig. 16 b). Traces de la foreuse tubulaire, traits de soie et du procédé de piquetage



C. Le procédé d'usure (?)

sévères qui régissent l'art du dessin égyptien, tel que l'absence de perspective qui obligent à inscrire le sujet dans des lignes simples, l'Égyptien n'a réussi qu'à représenter un rectangle peu „parlant” <sup>1)</sup>. D'où modification du dessin et retour à une représentation plus académique par la figuration de l'outil ayant déjà pénétré dans le vase. D'autre part, la scène gravée comprenait au temps de son intégralité, un texte et le sculpteur avait pris la peine de reproduire presque trait pour trait son appareil sous forme du déterminatif d'un hiéroglyphe et cette fois la fourche est visible (voir fig. 13 et PL. XXIII A). Or presque constamment,

comme sur le hiéroglyphe , la fourche chevauche une petite barrette transversale.

A quoi servait cette fourche et que représente cette barrette? Si on imagine cet appareil dans la réalité, il est évident que la fourche ne peut constituer la partie agissante de l'outil étant donné l'existence de la barrette horizontale. D'un autre côté, en supposant la barrette façonnée au moyen d'une matière dure et actionnée d'un mouvement giratoire, peut-on concevoir qu'elle puisse attaquer la pierre? Dans le sens vertical, certainement pas puisque la partie inférieure des dents de la fourche y fait obstacle. Dans le sens horizontal, non plus, puisque nous avons vu plus haut qu'une certaine pression ou un poids est nécessaire pour „mordre” dans la matière minérale <sup>2)</sup>.

Cette barrette représente certainement la partie qui, avec la fourche, constitue en quelque sorte l'articulation. Celle-ci permettait la transmission de la force motrice auprès de l'outil perforateur, c'est-à-dire avec le cylindre. La

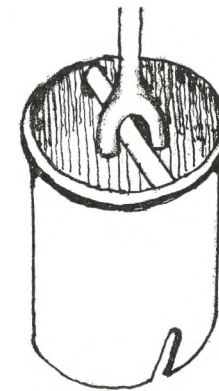


Fig. 14. Reconstitution d'un cylindre

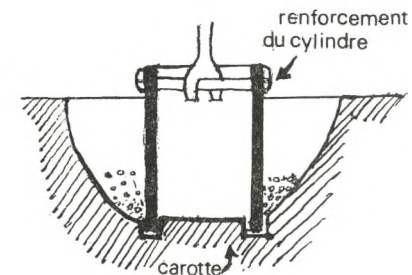


Fig. 15. Méthode de perforation avec un cylindre

<sup>1)</sup> Nous connaissons des cas où les artistes égyptiens n'ont pas poursuivi l'expérience concernant certaines représentations qui n'ont pas donné satisfaction. Un exemple nous est fourni par la figuration d'objets circulaires que THOMAS suggère être des tamis placés l'un dans l'autre. (cf. E. S. THOMAS, *An Unexplained Object depicted on the Tomb of Hesy* (ASAE, t. XVI, p. 52-3).

<sup>2)</sup> Pour agir à la manière du mandrin des tours modernes, il lui faudrait être animé d'une grande vitesse laquelle = force + poids.



barrette n'était donc point autre chose qu'une traverse, probablement en cuivre, fixée au sommet du cylindre du même métal (fig. 14-15). Un fait est certain: l'emploi par les anciens Égyptiens du cylindre perforateur est absolument indiscutable. La trace matérielle de leur usage est attestée sur de nombreux monuments dont le plus ancien remonte au moins à l'époque de Hiéraconpolis <sup>1)</sup>.

Parmi tous ceux-ci nous allons montrer le document qui nous paraît le plus frappant, puisqu'il réunit à lui seul tous les exemples de technique du travail de la pierre dure à l'époque des Pyramides: sciage, dressage et perforation. Nous voulons parler d'un bloc provenant du dallage de ce qui subsiste du Temple funéraire de la Pyramide de Khéops (PL. XXIII B). Ce bloc n'a certainement pas été aperçu par Petrie <sup>2)</sup>, et en tous cas n'a pas reçu toute l'attention qu'il méritait (fig. 16). C'est un bloc en basalte d'un volume un peu inférieur à

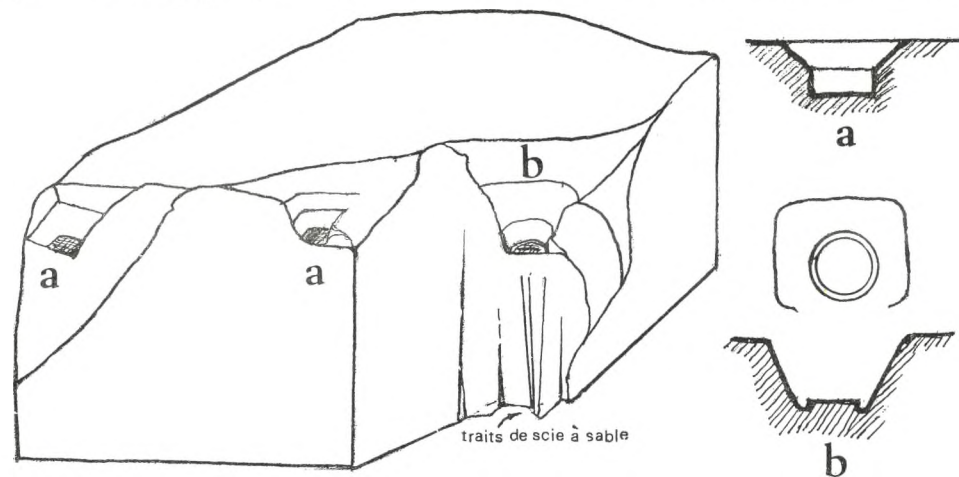


Fig. 16. Dalle en basalte du Temple de la Pyramide de Khéops, avec traces de l'usage du cylindre perforateur.

1 m<sup>3</sup>, et comportant sur ses parois les marques caractéristiques de sciage exécutées par la scie longitudinale à sable <sup>3)</sup>. Cette pierre semble avoir été débitée en morceaux au fur et à mesure des besoins. On observe en outre sur le même bloc et à trois reprises des tentatives de forages effectués au moyen d'un cylindre d'environ 6 centimètres de diamètre (fig. 16, coupe). Les sillons circulaires creusés par cet outil montrent que celui-ci était fait d'une lame métallique assez mince, de 2 à 3 mm d'épaisseur.

<sup>1)</sup> PETRIE, *On the Mechanical Methods of the Ancient Egyptians*, Journ. Anthropol. Inst., XII, (1883); REISNER, *Mycerinus*, p. 117-118; CLARKE & ENGELBACH, *op. cit.*, fig. 245.

<sup>2)</sup> PETRIE, *Pyramids and Temples of Gizeh*, 2nd ed., 1885, p. 76. L'auteur signale d'autres exemples de „tube drilling” et de sciage (pl. VIII).

<sup>3)</sup> Pour donner une idée de la vitesse de taille, il nous suffira de dire qu'actuellement dans une scierie de pierre calcaire dur, compact, une scie droite en cuivre animée d'un mouvement de va-et-vient et actionnée mécaniquement, creusera des entailles à raison de 2 cm par heure.

Sur l'emplacement marqué en A (fig. 16) le travail de forage au cylindre est encore à son début et il ne semble pas que la carotte interne ait été attaquée et enlevée, comme on ne manque pas de le faire à mesure de l'avancement de la besogne. En B, le travail est déjà plus avancé. Il montre qu'on le pratiquait en creusant tout d'abord une concavité de forme carrée d'environ 10 cm de côté, légèrement arrondie aux angles. Celle-ci descend en se rétrécissant, à la manière d'un entonnoir, sur 7 à 10 cm de profondeur. Ces concavités servaient de guidage pour maintenir en place le cylindre et aussi pour ramener vers le centre la matière abrasive imbibée d'eau <sup>1)</sup>. Ce n'est qu'à partir de ce moment là que l'action du cylindre commençait effectivement <sup>2)</sup>.

Comment les Égyptiens pratiquaient-ils ces concavités de forme carrée et au moyen de quel outil? Ici elles paraissent être produites par un procédé de piquetage très serré, si serré même qu'il confine à l'usure. Tour de main oublié, sans doute. On est cependant frappé par la facilité apparente avec laquelle le travail était exécuté. Néanmoins ce procédé devait exiger un temps plus long que celui du creusement ou de l'évidement à l'aide du cylindre, puisque les Égyptiens y avaient recours (voir Pl. XXIII, c) <sup>3)</sup>.

Ce procédé de creusement au moyen d'un cylindre est couramment employé de nos jours. On utilise pour cela de simples tubes d'acier de 10 à 35 cm de diamètre, sans dents, avec une fente à la partie inférieure pour rompre le rythme du tassement. Un courant d'eau apporte à l'intérieur de l'outil de la grenaille d'acier trempé qui attaque les matériaux même les plus durs. Le tube à grenaille s'use peu à peu et doit être refait de temps en temps. La grenaille est constituée par des grains de 1,5 à 4 mm de diamètre. Ces grains travaillent autant sur la couronne que sur les parois intérieures et extérieures. Le tube s'use aussi beaucoup. On arrive ainsi à attaquer même les armatures d'acier doux dans les massifs de béton armé. La vitesse de rotation de l'appareil est de l'ordre de 100 tr/m. La vitesse d'avancement pour les trous de 10 à 20 cm atteint 0,20 à l'heure pour les roches dures et 1 m/h pour les roches tendres <sup>4)</sup>.

<sup>1)</sup> Dans la planche reproduite par PETRIE (*Pyramids and Temples of Gizeh*, *op. cit.*, pl. VIII, 8 G) l'évasement pratiqué dans le granit existe aussi, mais il est peu marqué.

<sup>2)</sup> On peut voir les effets du travail de percement au moyen d'un tube cylindrique entre les pieds de la belle statue en diorite de Khephren au Musée du Caire. Le trou mesure 4 cm de diamètre et l'épaisseur du tube devait être de 2 millimètres. La carotte interne a été ôtée. Il existe les traces d'un travail semblable sur un sarcophage d'albâtre de Sekhem-khet à Saqqarah (LAUER, *Hist. Mon. des Pyramides*, I, p. 195).

<sup>3)</sup> Nous avons fréquemment eu l'occasion de voir l'utilisation de ce procédé d'usure par les voleurs de tombes par exemple sur un bloc-bouchon en granit demeuré en place dans le couloir ascendant de la Grande Pyramide (cf. G. GOYON, *Le mécanisme de fermeture de la Pyramide de Khéops*, *Revue Archéologique*, 1963 t. II, p. 21; Mission MONTET, *Tanis I* (Osorkon), Paris, 1947, pl. VII).

<sup>4)</sup> Paul GALABRU, *Équipement général des chantiers et terrassements*. Cours de l'Ecole nationale des Ponts et Chaussées. Paris 1963, p. 33-35.



Ceci nous donne une idée de l'emploi pratique de cet instrument. Les Égyptiens n'employaient pas, bien entendu, de la grenaille d'acier, mais nous avons la preuve qu'ils utilisaient le sable de quartz abondant en Égypte <sup>1)</sup>.

Cet appareil de forage démunie du cylindre, pouvait être affecté à d'autres usages, tels que celui d'élargir les creux des vases à panse et de creuser des trous dans la pierre tendre; et c'est probablement ce même appareil, qui



Fig. 17. Traces d'essais de forage à l'aide de "croissants" en silex (PETRIE, *Eg. Arch.*, fig. x; cf. aussi CLARKE & ENGELBACH, *op. cit.*, fig. 249; LAUER, *Pyr. à Degr.*, pl. xcv).

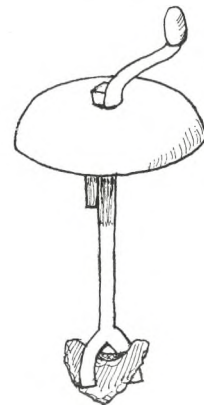




Fig. 18. Reconstitution d'une foreuse utilisant la mèche en silex en forme de croissant.

muni du trépan en silex dit „demi-lune”, servait à percer les trous que l'on voit souvent dans les blocs en calcaire fin du Temple de Zozer à Saqqarah <sup>2)</sup>. (fig. 17). En effet l'outil ne pénètre dans la matière par la force de rotation qu'à la seule condition, comme nous l'avons vu plus haut, d'être pressé par un poids approprié. Bien entendu la rotation, même dans la pierre tendre comme le calcaire, devait être facilitée par imbibition d'eau.

Il nous restera à expliquer une variante peut-être un peu plus tardive de l'appareil, exprimé par l'hiéroglyphe , *hmt*, foret légèrement différent dans le détail, mais identique quant à son fonctionnement <sup>3)</sup>. En effet seul varie le volant, lequel est constitué, cette fois, par un disque renflé à la partie supérieure.

<sup>1)</sup> Voir plus haut, p. 156.

<sup>2)</sup> Cf. FIRTH & QUIBELL, *The Step Pyramid*, p. 124, 126, pl. 93 et BORCHARDT, *Das Grabdenkmal des Königs Ne-User-Re*, p. 142-3, fig. 123-4. De bonnes photos de ces silex, dans CLARKE & ENGELBACH, *op. cit.*, fig. 248.

<sup>3)</sup> Sous le nouvel Empire, percement d'un vase en pierre dure avec  . Cf. NEWBERRY, *Rekhmara*, pl. VI.




(fig. 18). Celui-ci est muni d'un rudiment de manivelle. La partie pendante au-dessous du disque devait servir à fixer par coincement les trois éléments: la manivelle, la tige et le disque et peut dans certains cas servir de point d'appui au pouce pour faire tourner l'appareil. Était-il lui aussi muni d'une mèche tubulaire? Probablement, puisque la fourche chevauche ici aussi une barrette horizontale. Cet appareil paraît marquer un progrès par rapport au précédent parce qu'il devait tourner plus vite et semble approprié aux travaux légers (fig. 20).




Fig. 19. DE MORGAN, *Recherches sur les origines de l'Égypte*, I, fig. 497.



Fig. 20, a: Taille de vases en pierre dure (Anc. Emp.), d'après MORET, *Le Nil...*, fig. 77; b: P. H. VIREY, *Tombeau de Rekhmara*, pl. II.

Et enfin le hiéroglyphe  quelquefois muni d'une manivelle  n'est qu'une variante du précédent et du signe  pour lequel nous manquons de détails.

En résumé, l'appareil  était utilisé pour deux usages: Dans un premier cas, grâce à la partie inférieure fourchue qui servait en quelque sorte d'articulation, il s'adaptait sur un cylindre perforateur semblable à ceux qui sont employés de nos jours et qui permettait le creusement des pierres les plus dures. Dans un second cas, la fourche chevauchant directement un „croissant” de silex, servait à creuser le calcaire tendre.

Est ce dire que tout est éclairci à propos de la mystérieuse technique du travail de la pierre dure? Certes non. Plusieurs procédés restent encore à élucider. D'autres observations apporteront sûrement de nouvelles solutions à ces difficiles problèmes de la technique égyptienne.

Septembre, 1968

GEORGES GOYON



### ZUR VERTEILUNG DER 12 NACHTSTUNDEN DES AMDUAT IM GRABE TUTHMOSIS' III.

Wenn wir die auf uns gekommene religiöse Literatur Altägyptens betrachten, so sind es neben Hymnen, Ritualen und Göttermythen vor allem die Totentexte, die sowohl durch ihren Umfang wie durch die Häufigkeit ihres Auftretens ins Auge fallen. Sie werden entweder monumental an den Wänden der Gräber bzw. auf Särgen angebracht oder auf Papyri geschrieben dem Toten mit in den Sarg gegeben. Sie dienen der Sicherung des jenseitigen Weiterlebens, d.h. sie sollen den Verstorbenen in einen für das jenseitige Leben notwendigen, verklärten Zustand versetzen und ihn ausserdem mit all dem Wissen ausstatten, das er braucht, um den zahlreichen Gefahren, die ihn im Jenseits erwarten, begegnen zu können. Wir haben also einmal Verklärungen vor uns, die zur Bestattung gehören und dem Toten den Durchbruch in die jenseitige Welt und damit seinen Eintritt in eine entweder statische oder zyklische Ewigkeit ermöglichen sollen und zum anderen Verhaltensmassregeln für eben dieses ewige Leben selbst, die vor allem darin bestehen, dem Verstorbenen den richtigen Weg im Jenseits topographisch zu beschreiben und ihm gleichzeitig die Überwindung der dort hausenden, ihm meist feindlichen Wesen zu ermöglichen. Der Wunsch nach statischer Ewigkeit drückt sich dabei in dem Verlangen aus, zu den nicht untergehenden Zirkumpolarsternen am Nordhimmel versetzt zu werden, der nach zyklischer Ewigkeit dagegen gipfelt darin, sich dem Kreislauf der Sonne anzuschliessen, d.h. sich tagtäglich verjüngen zu können <sup>1)</sup>.

Für den königlichen Bereich, von dem wir hier allein ausgehen wollen, sind uns beide Gruppen, die der Verklärungen und die der Jenseitsschilderung in glücklicherweise umfangreichen Niederschriften erhalten geblieben. Es sind einmal die Pyramidentexte des Alten Reiches <sup>2)</sup> und zum anderen die seit dem Anfang der 18. Dynastie in den Königsgräbern aufgezeichneten sogenannten Jenseitsführer, deren wichtigsten und in seiner religiösen Aussage bedeutendsten Vertreter wir Amduat nennen <sup>3)</sup>. Während die Pyramidentexte das königliche Bestattungsritual darstellen, d.h. die so entscheidende Transformation vom Diesseits ins Jenseits bewirken sollen, also der Verklärung und der damit verbundenen Auferstehung dienen, schildert das Amduat den Weg des

<sup>1)</sup> Die beiden anderen Zyklen des Naturgeschehens, der des Mondes und der des Niles, finden sich gegenüber dem der Sonne nur vergleichsweise selten.

<sup>2)</sup> K. SETHE, *Die altägyptischen Pyramidentexte I-IV*, Leipzig 1908-1922.

<sup>3)</sup> E. HORNING, *Das Amduat I-III*, Wiesbaden 1963-1967.

Sonnengottes durch die Unterwelt während der 12 Stunden der Nacht. Wir haben im Amduat demnach eindeutig einen Totentext vor uns, der zur zweiten Textgruppe gehört und das jenseitige Leben des verstorbenen Königs als einbezogen in den zyklischen Sonnenlauf voraussetzt. Hierbei ist nicht mehr von Transformation die Rede, die man aufgrund der richtig durchgeführten Bestattungsriten als gegeben annimmt, sondern nur noch von der Art und Weise, wie sich das Leben im Jenseits abspielen wird. Allein hierin liegt der wesensmässige Unterschied zwischen den Pyramidentexten und dem Amduat: das eine soll als gesprochenes Ritual den einmaligen Übergang vom diesseitigen Tod bis zum jenseitigen Wiedererstehen sicherstellen <sup>4)</sup>, das andere dagegen soll als stummes, niemals rezitiertes Geschehen bewirken, dass der verklärte Tote durch sein Wissen teilhat an zyklischer und damit ewiger Wiederkehr. Es hat also nicht — wie noch das Bestattungsritual — mit dem Diesseits zu tun, sondern ist als Ganzes im Jenseits zu lokalisieren. Pyramidentexte und Amduat werden sich deshalb zumindest seit dem Neuen Reich — sehr wahrscheinlich aber schon früher — als Königstotentexte ergänzt haben.

Das Amduat bzw. die Schrift der verborgenen Kammer war ursprünglich allein für die Wände der Sargkammer bestimmt; denn die Sargkammer galt als Unterwelt und nur hier in unmittelbarer Nähe des königlichen Leichnams war es sinnvoll, die immer wiederkehrende und sich ewig wiederholende Fahrt des Sonnengottes, an der der verstorbene König teilzunehmen hoffte, festzuhalten. Die Anbringung der einzelnen Stunden wird dabei in den Titeln bzw. in den Einleitungen zu den einzelnen Stunden oder auch in Nachträgen genauestens festgelegt. Die in diesen Vermerken gegebenen Himmelsrichtungen verteilen die Stunden wie folgt: 1. bis 4. Stunde sollen im Westen der verborgenen Kammer, 5. und 6. im Süden, 7. und 8. Stunde im Norden und 9. bis 12. Stunde im Osten der Kammer angebracht werden. Der Sinn dieser Anordnung liegt auf der Hand; der Beginn des Buches, also der Eintritt in die Unterwelt, musste im Westen, das Ende mit der Neugeburt der Sonne im Osten lokalisiert werden. Dazu war es aber nötig, mehrere Stunden, hier die 5. und 6. Stunde, aus ihrem Verbande herauszutrennen, weil sonst die 12. Stunde wieder im Westen vor der 1. Stunde zu stehen gekommen wäre. Und noch eine weitere Absicht ergibt sich aus dieser Anordnung: wenn man mit der 1. Stunde an der Südecke der Westwand das Buch beginnen liess, so endete die 4. Stunde mit ihrem geheimen Weg von Rosetau, dem zweimal geknickten Sandweg, genau an der Stelle, wo die Stufen der Treppe in die Sargkammer mündeten, d.h. im Norden der Westwand. Der Weg hinunter in die Sargkammer wurde damit sinnbildhaft zu einem Weg in die Unterwelt.

Nur bei einem einzigen Königsgrab, dem Tuthmosis' III., hat man sich

<sup>4)</sup> J. SPIEGEL, *ASAE* 53, 1956, S. 339 ff.



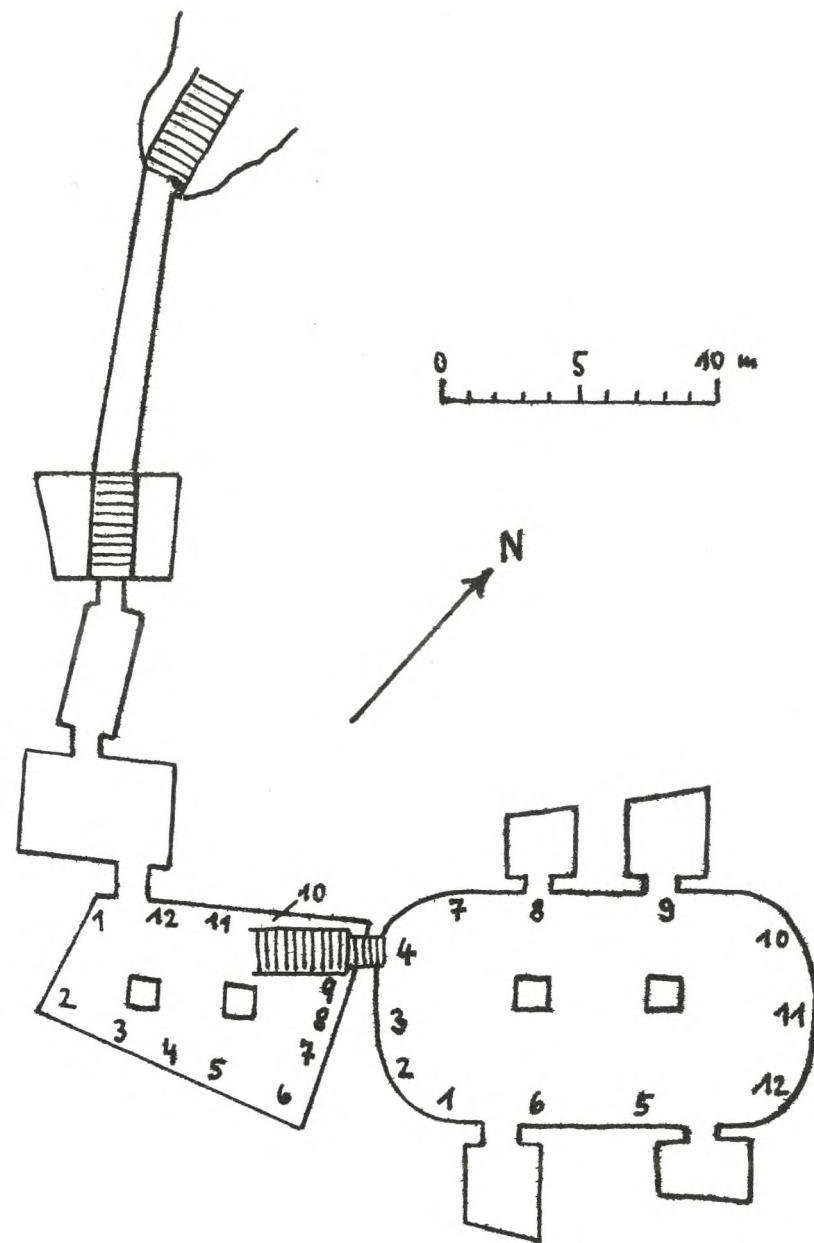


Fig. 21. Grabanlage Tuthmosis' III. Die Zahlen in Sargkammer und Vorkammer halten die Verteilung der 12 Stunden fest.

streng an diese durchdachte Verteilung der Stunden gehalten (s. Fig. 21)<sup>5)</sup>. Bereits bei seinem Nachfolger Amenophis II. werden die Stunden ohne Ausnahme im Uhrzeigersinn angeordnet<sup>6)</sup> und in den Königsgräbern ramessidischer Zeit finden wir dann das Amduat auseinandergerissen überall im Grabe verteilt, in Gängen, Vor- und Seitenkammern, also nicht mehr ausschliesslich wie noch in der 18. Dynastie in der Sargkammer angebracht. Bei Sethos I. oder Ramses II. z.B. steht dann die 4. und 5. Stunde mit der Schilderung des geheimen Weges nach Rosetau an den Wänden des Grabganges, der allerdings ebenfalls als Weg in die Unterwelt gedeutet werden kann<sup>7)</sup>. Auch in ramessidischer Zeit darf also von einer zufälligen Verteilung der Stunden nicht die Rede sein, wenn auch manches dabei noch unerklärt bleiben muss.

Ob die korrekte Verteilung der Stunden in der Sargkammer tatsächlich nur bei Tuthmosis III. vorgenommen wurde oder ob wir nicht besser annehmen sollten, dass sie bei seinen Vorgängern während des Beginns der 18. Dynastie ebenfalls üblich gewesen ist, lässt sich nicht mit Sicherheit sagen, da sich bei Tuthmosis I. und bei Hatschepsut nur noch Inschriftreste mit Teilen des Amduat in den Sargkammern gefunden haben. Wir sind also allein auf das Grab Tuthmosis' III. angewiesen, wenn wir die sinnvolle Verteilung der Stunden, die wechselseitige Beziehung zwischen Text und Raum studieren wollen<sup>8)</sup>. Um dort die Stunden genau entsprechend den Anweisungen verteilen zu können, mussten z.B. die ersten 4 Stunden auf der relativ kurzen Westwand untergebracht, d.h. Text und Vignetten mussten zusammengedrängt werden, damit die 4. Stunde wie beabsichtigt die Eingangstür zur Sargkammer umrahmen konnte. Der Kopist löste die Aufgabe dadurch, dass er entgegen aller sonstigen Gewohnheit die ersten 4 Stunden in vier statt in drei übereinanderliegende Register aufteilte, also die Länge der einzelnen Stunden erheblich einschränkte, dass er die Figuren staffelte, den Text zusammendrängte und ihn teilweise überhaupt ausliess. Hier herrscht Absicht und Plan, und es besteht kein Zweifel, dass die genannten Vermerke über die Anbringung der einzelnen Stunden von den Zeichnern Tuthmosis' III. genauestens befolgt worden sind. Dass diese Vermerke nicht willkürlichen Anordnungen, sondern wohlüberlegten Plänen entsprangen, war schon gesagt worden. Das berechtigt uns nun, auch hinter der Anbringung der 5. und 6. Stunde mehr als nur Zufall zu sehen. Im Text des Amduat steht lediglich, dass sie „im Süden

<sup>5)</sup> P. BUCHER, *Les textes des tombes de Thoutmosis III et d'Aménophis II*, MIFAO 60, Kairo 1932, pl. 1-13.

<sup>6)</sup> *id.*, *ibid.*, pl. 27-40.

<sup>7)</sup> E. LEFÉBURE, *Les hypogées royales de Thebes, Le tombeau de Sétî I<sup>er</sup>*, Première partie, pl. 22-29; CH. MAYSTRE, BIFAO 38, 1939, S. 185.

<sup>8)</sup> Vgl. S. SCHOTT, *Die Schrift der verborgenen Kammer in den Königsgräbern der 18. Dynastie*, NAWG I. Philologisch-historische Klasse, Jahrgang 1958, Nr. 4, S. 328 ff.



der verborgenen Kammer'' angebracht werden sollen, ohne dabei ihre Reihenfolge untereinander anzugeben. Normalerweise würde man erwarten, dass sich — der allgemeinen Bewegung von West nach Ost folgend — die 5. Stunde auf der Westhälfte der Südwand, die 6. dagegen auf deren Osthälfte findet. Der Kopist hat jedoch beide Stunden umgekehrt in rückläufiger Bewegung angebracht, so als ob die Fahrt des Sonnenschiffes zurück zum Westen ginge. Da das unmöglich gemeint sein kann, müssen wir nach einer anderen Erklärung suchen, die sich aus der folgenden Beobachtung ergeben könnte. Verbindet man nämlich die Stunden von 1 bis 12 graphisch mit Hilfe einer Linie, so ergibt sich, dass sie alle auf einer Spirale liegen, d.h. auf einer Kreisbahn, die sich durch die Spiralform als zyklische, ewig wiederkehrende Bewegung ausweisen will, eine Bewegung, die zusätzlich noch durch die Form der Sargkammer mit ihren abgerundeten Ecken unterstützt wird. Die Richtung, die die Unterweltsfahrt des Sonnengottes während der 5. und 6. Stunde nimmt, wäre dann eine nur scheinbar rückläufige und die Stunden durften nur so und nicht anders angebracht werden, um sich einem zyklischen Kreislauf zu fügen und dabei ausserdem der zweiten, ebenso wichtigen Forderung zu genügen, das Buch mit der 1. Stunde im Westen beginnen zu lassen und es mit der 12. Stunde im Osten zu beenden. Dass es Tuthmosis III. tatsächlich darum zu tun war, in seiner Sargkammer mit Hilfe der Stundenverteilung den Sonnenzyklus als Naturgeschehen darzustellen, zeigt die unterschiedliche Behandlung der Stunden bei der Anbringung der nur bei ihm zu belegenden Götterliste in der Vorkammer. Hier werden sämtliche Gottheiten und Daimones, die im Amduat vorkommen, in Form einer Liste aufgeführt und ebenfalls nach Stunden geordnet. Da es sich dabei jedoch nicht um die Wirklichkeit des Sonnenlaufes, sondern lediglich um eine rein äusserlich geordnete Zusammenstellung aller im Amduat erwähnten Numina handelt, konnte auf die komplizierte Stundenverteilung der Sargkammer verzichtet werden. In der Vorkammer begann man deshalb gleich rechts am Eingang mit den Göttern der 1. Stunde und zählte dann im entgegengesetzten Uhrzeigersinn weiter fort bis man wiederum am Eingang mit der 12. Stunde endete<sup>9)</sup>. Hierbei ist weder auf eine Beziehung zum Weg in die Unterwelt Wert gelegt, noch etwa darauf geachtet worden, dass sich die 12. Stunde mit der Geburt der Sonne im Osten befinden muss.

München

WINFRIED BARTA

<sup>9)</sup> P. BUCHER, *op. cit.*, pl. 14-22.

## A GRAMMATICAL PECULIARITY IN THE TOMB INSCRIPTIONS OF THE SONS OF RAMSES III IN THE VALLEY OF THE QUEENS IN THEBES

In the Valley of the Queens there are some tombs of sons of Ramses III who did not reach manhood<sup>1)</sup>. In tomb 44 was buried Cha-em-uast, in tomb 55 Amon-hr-chepshef, in tomb 42 Pa-ra-hr-unmaf, in tomb 43 Seth-hr-chepshef and in tomb 53 perhaps Ramses-Meri-Toum or Ramses-Meri-Amon. The publications of MONNET<sup>2)</sup> and YOYOTTE<sup>3)</sup> give a description of tomb 53. Only the tombs 44 and 55 can be visited by tourists, the others are in a bad state and partly ruined by fire. The author has visited the tombs 44 and 55 in four successive years and only the last time he remarked a grammatical peculiarity in the texts on the walls, which is the subject of this publication. A description of the decorations has been given below.

Both princes are represented with the side lock of youth and are much smaller than an adult. They are preceded by their father Ramses III, who is the magic spokesman and leads the perilous way to Osiris (PL. XXIV). COLIN CAMPBELL gives an almost complete description of the decorations and texts of the tombs 44 and 55<sup>4)</sup>. He mentions that Ramses III is acting as the sole mediator of his sons and that he has the quality of *m3'-hrw*, because a pharaoh is a god and as such is always *m3'-hrw*. Moreover every king is a Horus and according to the Osiris legend Thoth has declared Horus as *m3'-hrw*. The titulary of the king always begins with the Horus name, indicating the oldest name. This has been confirmed by the investigations of EMERY who describes, that the oldest kings of Upper Egypt reigned the Horus folk and in several cases only the Horus name can be found, as on the mace of Narmer and in the inscription of Wadi el Quash<sup>5)</sup>. From these facts can be deduced that every king could name himself a Horus and therefore a *m3'-hrw*. The authority and power of the voice of the king were omnipotent over all demons and could overcome all opposition. It is possible to make a comparison with the infallibility of the pope. The logical consequence of the king being a god was, that he could enter the next world and accompany his sons in the tombs.

<sup>1)</sup> Cf. for Ramses III, J. M. A. JANSSEN, *Ramses III*. Leiden, Ned. Inst. v.h. Nabije Oosten, 1948.

<sup>2)</sup> J. MONNET, 'Remarques sur la famille et les successeurs de Ramses' III, BIFAO 63, 1965, p. 209-236.

<sup>3)</sup> J. YOYOTTE, 'The Tomb of a Prince Ramesses in the Valley of the Queens (no. 53)', JEA 44, 1958, p. 26-30.

<sup>4)</sup> COLIN CAMPBELL, *Two Theban Princes*, London, 1916.

<sup>5)</sup> W. B. EMERY, *Archaic Egypt*, Penguin Books 1963, p. 44-47.



In the first corridor of both tombs Ramses III is saluted by Hapi, Ptah, Anubis and other gods as their equal (Pl. xxv A). The prince follows his father without speaking. This situation alters in the second corridor when Ramses III arrives before the guardian deities of the pylons, scenes borrowed from the *Book of the Dead*. Ramses III acts here as a man with authority, he speaks to the pylon, names its number and uses the old formula: "I know thee, I know the name of the god that guardeth thee etc.". This old formula can be found already in the pyramid texts of Unas and Teti as described by SETHE<sup>6</sup>). It is remarkable that nowadays in quarrels in the street one can hear: "I know you and I know your name" to impose the adversary. After this speech Ramses III receives the usual answer: "Pass on then thou, thou art pure". The little prince follows his father. The attitude of Ramses III reminds us of the proud selfconsciousness of the pharaoh in the pyramid texts, when he goes to heaven. In the end Osiris is reached and there is a union with him.

In connection with these decorations and texts several remarks can be made. There must have been a great fear for the gods and demons of the next world. One sees for instance a decoration in the tomb 66 of Nefertari in the Valley of the Queens where Isis takes Nefertari by the hand saying *mī irt hmt nsw wrt*, i.e. "Pray do come, great queen". It is obvious that Nefertari was so scared that she could not go on. The act of Ramses III accompanying his sons and leading the way to Osiris is a very unusual one. It occurs in the tombs 44 and 55, but also in the tomb 42 of Pa-ra-hr-unmaf, as shows the illustration by LEPSIUS<sup>7</sup>). According to BRUNNER-TRAUT the same can be seen in the tomb 43 of Seth-hr-chepshef<sup>8</sup>). There is only one other royal tomb viz. nr. 14 of queen Tausert in the Valley of Kings, the stepmother of king Siptah in the beginning of the 19th dynasty, where such a scene is represented. Only till the end of the first corridor the queen is accompanied by the king Siptah, they are both praying before some gods. The tomb is usurped by the king Sethnakht, the father of Ramses III. Sethnakht reigned only two years so it is plausible, that his tomb was not yet finished and perhaps not even made when he died. The tomb 14 probably was usurped by order of Ramses III and perhaps he was acquainted with the above described peculiarity. It seems acceptable that the very unusual accompaniment of the princes by their father and his acting as sole meditator is caused by the father's desire to spare the boys the fearful scenes of the *Book of the Dead*. Perhaps he feared that the boys could not remember the required formulas.

<sup>6</sup>) K. SETHE, *Die Altaegyptischen Pyramidentexte*, Leipzig, 1908-1910.

<sup>7</sup>) LEPSIUS, *Denkmäler III*, pl. 217.

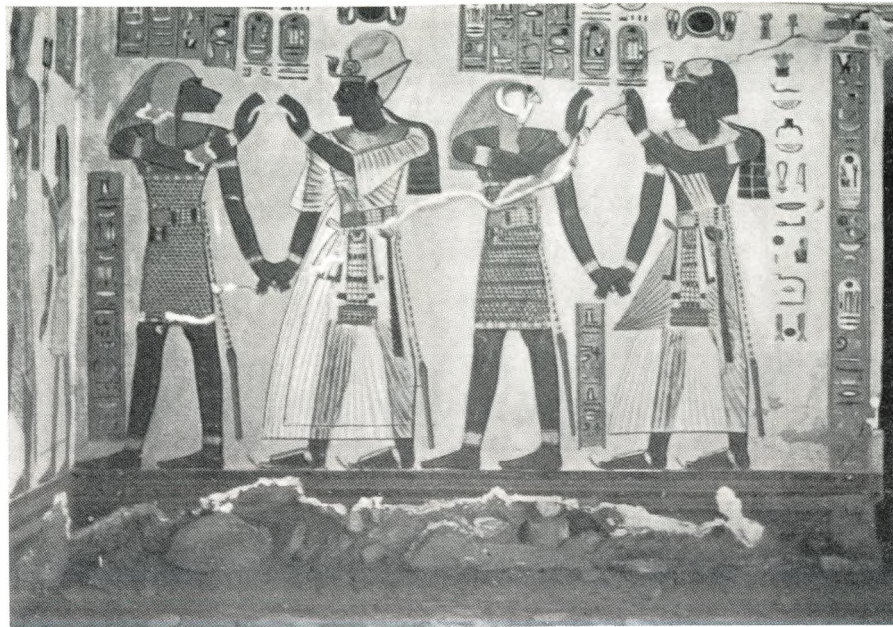
<sup>8</sup>) E. BRUNNER-TRAUT und V. HELL, *Aegypten*, Stuttgart, 1962, p. 498-499.



Ramses III followed by prince Cha-em-uast; relief in the tomb of Cha-em-uast.

(J. M. A. JANSSEN, *Ramses III*, Afb. 1)





A. Tomb of Amon-hr-chepshef, first corridor; Ramses III greeted by Hapi.  
(COLIN CAMPBELL, *Two Theban Princes*, Frontispiece)



B. Tomb of Cha-em-uast. Entrance to Sanctuary.  
(COLIN CAMPBELL, *Two Theban Princes*, pl. opposite p. 52)

The remark can be made, that Ramses III believed in the *Book of the Dead*, which is not selfevident. We know some drinking songs and other documents, for instance in the tomb of king Antef of the Middle Kingdom and also of later date <sup>9)</sup> which urge to enjoy life. What comes after life is unknown, nobody has ever come back to tell us about the next world. In connection with these songs another is known, which opposes this opinion. Here we find, that in the next world only peace and quietness is present. ERMAN is of opinion, that this last song is as pessimistic as the others <sup>10)</sup>. It is also very probable, that the Aton religion has made the religious convictions for many years after the victory of the Amon priesthood less certain. Seeing the decorations in the royal tombs of the 19th dynasty borrowed from the *Book of the Dead*, we are inclined to believe these kings were very religious men, but that is not wholly certain. The king must give an example, he must support the official religion and it may be possible that in secret he had other ideas. But in the tombs of the little princes it is quite another matter. The very unusual action of Ramses III points to a real belief in the *Book of the Dead*.

There is yet another remarkable fact in the decorations of the tombs. As COLIN CAMPBELL writes, there is a complete absence of references to the god Amon of Thebes except in the son's name Amon-hr-chepshef, which in its turn makes the omission more remarkable still <sup>11)</sup>. The cult of Amon and the power and richness of the priesthood of Thebes was very great and ever increasing. However the Memphite and Heliopolitan deities and of course the Osiris cult are only present in these tombs. This may be an indication of the feelings of Ramses III towards the increasing power of the priesthood of Thebe.

It is quite uncertain in which period of the reign of Ramses III the princes died. COLIN CAMPBELL writes, that the tombs 44 and 55 are made in the same period <sup>12)</sup>. In my opinion there are psychological arguments to assume, that Ramses III was in the prime of manhood, when he undertook these unconventional actions.

After this elaborate introduction we come to the real subject of this publication, the grammatical peculiarity in the texts. In many places in both tombs 44 and 55 and also in tomb 42 the name and titulary of Ramses III shows the following construction: Ramses III  $\text{𓂏} \text{𓂏} \text{𓂏} = \text{Ramses III } pw \text{ } m3\text{'-}hrw$ . The epithet  $m3\text{'-}hrw$  'true of voice', has also the meaning triumphant and justified. The places where  $pw \text{ } m3\text{'-}hrw$  is found are simple short texts with the name and

<sup>9)</sup> A. DE BUCK, *Egyptische Grammatica*, Leiden, 1944, p. 111; A. ERMAN, *Die Literatur der Aegypter*, Leipzig, 1923, p. 316; *idem*, *Aegypten und Aegyptisches Leben im Altertum*, Tübingen, 1923, p. 454.

<sup>10)</sup> A. ERMAN, *Die Religion der Aegypter*, Berlin, 1934, p. 238.

<sup>11)</sup> COLIN CAMPBELL, *op. cit.*, p. 20.

<sup>12)</sup> *Ibidem*, p. 17.



titulary of Ramses III beside or above this king. For instance: "King of the South and North, Lord of the two Lands, User-Maat-Re-Meri-Amon, Son of Re, Lord of Diadems, Ramses ruler of Heliopolis, *pw m3'-hrw*, beloved of Osiris, Chief of the West". or "King of South and North, Lord of the two Lands, User-Maat-Re-Meri-Amon, son of Re, Lords of Diadems, Ramses ruler of Heliopolis, *pw m3'-hrw*, beloved of Meritseger, governess of the West". Both texts, in the form of a vertical strip and as designation of the king without connection with other texts (PL. XXV B) can be seen in several places in these tombs. "Beloved of Meritseger" could be an allusion on the Horus quality of Ramses III, for Meritseger stands often for Isis.

As for the meaning of the word *pw* in the texts we could make the following remarks. The translation of the phrase is: "It is Ramses III true of voice", therefore in comparison with the text without *pw* with a slight emphasis on Ramses III. It cannot be Late Egyptian, ERMAN writes that by then the word *pw* is no longer used in nominal senses and as a demonstrative<sup>13</sup>). BEHNK does not mention it at all in the Amarna texts<sup>14</sup>). Therefore it must be classic Middle Egyptian. It seems to me, that this construction with *pw* can have a connection with another peculiarity in these tombs viz. the acting of Ramses III as sole mediator and magic spokesman in the presence of his dead son. The slight emphasis placed on Ramses III by the construction R. *pw m3'-hrw* has then the meaning: "Do not make a mistake, it is this living one who is true of voice".

In some places in the text the word *pw* is absent, while a plausible grammatical explanation for this omission cannot be given. However in several places it is obvious that there is no place, the raised hands or a bowl with incense which approach the cartouche make it impossible to add the word *pw*. This is very evident in PL. XXV A. Also is it possible, that in some cases carelessness of the decorator was the cause. In these tombs there even are deities with a wrong name. In the tomb of Cha-em-uaset we see a god with the name of Hapi but with the head of Anubis.

The tomb 42 of Pa-ra-hr-unmaf could not be visited, but LEPSIUS *Denkmäler* III, plate 217, gives one picture of it. It shows us Ramses III accompanying his son, above his head his cartouche with *pw m3'-hrw*. No pictures could be found of the tomb 43 of Seth-hr-chepshaf.

The writer thinks it therefore plausible, that this slight emphasis laid on Ramses III has the purpose to indicate him as the mediator and magic spokesman, to distinguish him of his dead son as the one who has the right to speak.

<sup>13</sup>) A. ERMAN, *Neuaegyptische Grammatik*, Leipzig, 1933, p. 50; cf. also A. H. GARDINER, *Egyptian Grammar*, Oxford, 1927, p. 104.

<sup>14</sup>) FRIDA BEHNK, *Grammatik der Texte aus El Amarna*, Paris, 1930.

There are however two other tombs where we can see in the walldecorations *pw m3'-hrw*, viz. in the tombs of Ramses VI and Ramses IX, both in the Valley of the Kings<sup>15</sup>).

PIANKOFF and RAMBOVA described the tomb of Ramses VI and gave pictures of the entrance<sup>16</sup>). On both sides, to the right and to the left is seen the titulary of the King, terminating in "Ramses VI *pw m3'-hrw*", translated by "this Ramses". The tomb is usurped by Ramses VI and was originally made for Ramses V, whose name is quite legible in the cartouches of the usurpator. It is difficult to explain this fact. Was it on purpose or was it accidentally? When Echnaton erased the name of Amon it had completely vanished. But this was an action of hatred and with the usurpation of Ramses V's tomb this was probably not the case. Perhaps this explains why the name of the former proprietor was left legible. The occurrence of the word *pw* is also not easy to explain. It seems possible that in this way Ramses VI is indicated with a slight emphasis to distinguish him from the original proprietor, also a Ramses. The writer cannot give another explanation.

GUILMONT gives pictures of the tomb of Ramses IX<sup>17</sup>). On plate XIII showing the left wall of the first corridor, are represented 12 columns and some of these end at the basis with the cartouche of the King. At the basis of the first column we see "Ramses IX *pw m3'-hrw*", at the basis of the third "Ramses IX" and at the basis of the sixth column "Ramses IX *m3'-hrw*". Here it is quite obvious that the reason for these differences was not a grammatical but a decorative one. The length of the columns was different. Therefore in the sixth column we see the normal manner of writing, in the third there was no place and *m3'-hrw* was omitted but at the base of the first column so much space was left, that the decorator intercalated the word *pw* and painted the hieroglyphs uncommonly large. The same space filling is to be seen on plate XVIII, column 10. Here also we see the word *pw, m3'* is painted with three hieroglyphs, *hrw* with two and all the hieroglyphs are very large. On studying these col. mns one is inclined to suspect the grammatical exactness of these decorations and to explain some peculiarities by the desire of the decorator to fill an empty space.

The writer did not find texts of tomb decorations with the grammatical phrases *pw m3'-hrw* after the name of the deceased King or Queen, earlier than the tombs of the sons of Ramses III.

*Conclusions.* The writer defends the following supposition. In the tombs of the sons of Ramses III the phrase *pw m3'-hrw* has the logical meaning to indicate Ramses III as a living man who is "true of voice". At the entrance of

<sup>15</sup>) Information provided by Dr. M. S. H. G. HEERMA VAN VOSS.

<sup>16</sup>) A. PIANKOFF — N. RAMBOVA, *The Tomb of Ramses VI*, Bollingen Series 40-1. Pantheon Books, New York, 1951, p. 11.

<sup>17</sup>) F. GUILMONT, *Le Tombeau de Ramses IX*, Mémoires IFAO, t. 15, 1907, pl. XIII.



Ramses VI's tomb, which is made a short time later, it is also possible, that the deceased is indicated with some emphasis because the name of the original proprietor of the tomb- also a Ramses- was left legible. In the tomb of Ramses IX the writer can only see a space filling and no grammatical cause. The decorators from Deir el Medineh, employed both in the Valley of the Kings and the Queens knew, that the word *pw* was sometimes used and put it in the text to fill a space. Probably their grammatical knowledge was not very profound.

*Hillegom*

H. C. JELGERSMA

## THE GOD HEKA IN EGYPTIAN THEOLOGY <sup>1)</sup>

The god Eldest Magician (*hk3 smsw*) is mentioned together with the goddess Isis, who has such a reputation for magic <sup>2)</sup>, in the texts and illustrations belonging to the seventh hour of the book *Amduat* <sup>3)</sup>. In the text of this hour, which follows upon midnight, we read that they both recite spells or perform magical rites to protect the sun-god Re from Apopis, the monster of chaos. It is one of the most critical moments of the journey through the netherworld:

*This great god sails on in this place along the way of the cave of Osiris, through being lifted up (variant: drawn) by the magic of Isis and the Eldest Magician in order to divert the way from the nh3-hr (i.e. Apopis) <sup>4)</sup>.*

The boat has to be lifted up because Apopis threatens to swallow up the waterway. Before telling us that the minor gods "He-who-causes-the-throat-to-breathe" and "He-with-his-knives" bind Apopis after Isis and the Eldest Magician have robbed him of his power, the text interjects a theological remark of a practical kind:

*This magic of Isis and the Eldest Magician is performed in the west, in the hidden region of the netherworld, to ward off Apopis from Re. It can also be done upon earth. He who does it is an occupant of the solar barque in heaven and upon earth. It is a trifle to learn this design. But he who does not know it cannot ward off the nh3-hr <sup>5)</sup>.*

This text implies that salvation consists in being in the immediate neighbourhood of the sun-god, being an occupant of the solar barque, which is sometimes called "ship of millions (of blessed spirits of the dead)". According to this quotation it would seem, that not only after death but also during life upon earth one may enter upon salvation and be one of the crew of the solar barque. The means of attaining this condition of salvation are not e.g. faith or good

<sup>1)</sup> The author wishes to express his thanks to Mrs. G. E. van BAAREN-PAPE, who has translated this article into English. A grant of the Netherlands organisation for the advancement of pure research (Z.W.O.) and of the State University at Groningen has enabled him to collect religio-historical material in Egypt from january till march 1968. Especially he has profited from the help of those who were in the Institut Français d'Archéologie Orientale in Cairo and the Chicagohouse in Luxor during that time.

<sup>2)</sup> M. MÜNSTER, *Untersuchungen zur Göttin Isis vom Alten Reich bis zum Ende des Neuen Reiches*, Berlin 1968, p. 192-197.

<sup>3)</sup> E. HORNUNG, *Das Amduat. Die Schrift des verborgenen Raumes*, Wiesbaden 1963, I, p. 117 ff.; II, p. 125 ff. [PL. XXVII, B].

<sup>4)</sup> O.c. I, p. 122 f.

<sup>5)</sup> O.c. I, p. 123.



works, as accentuated by certain forms of Christianity, Hinduism and Buddhism, but knowledge. That which is required is knowledge of the terrible confrontation with the *nh3-hr* (literally: "face of terror")<sup>6)</sup> and of the magic (*hk3*) with which one may conquer this face of terror.

What it consists of, this magic of Isis and the Eldest Magician which may also be performed by man upon earth, is not elaborated. The reason will hardly be that magic was so secret that it might not be communicated on the wall of a royal tomb<sup>7)</sup>. The religious doctrine is set forth, and the practical importance it may have is pointed out, without going into practical details. Both quotations contain theology, that is the more or less theoretical working out and assimilation of religious data<sup>8)</sup>. The Egyptian literature of the dead is often called "magical", because it not only gives a theoretical exposition of the religious data, but also states what their practical use is, and that — sometimes how — they are to be practically applied. Much of what is called magic in Egyptological literature may be termed practical theology. It would be desirable to reserve the term 'magic'<sup>9)</sup> for those forces and operations which in our society are the subject of psychical research, and the term 'magician' for one who is supposed to be capable of performing miracles, or at least extraordinary feats, by means of occult or secret powers. We shall have to remember, though, that the supposed occult reality is not a constant in all cultures. Some forces and operations which our society explains by other sciences and does not refer to psychical research, were still regarded as magical by the Egyptians.

There are several words in the Egyptian language, including *3hw* and *hk3*, which are usually translated as 'magic'. The word *hk3* has been preserved in Coptic as *ⲙⲁⲓⲕ* and is found, *int.al.*, in the Coptic bible translation of Acts 8, where it is used of the sorceries of Simon Magus.

Before the creation or the originating of the natural order man lives, in and which he can to a certain extent comprehend, Egyptian theology tells us, the creator-god Atum created his eldest son Shu by means of his *3hw*<sup>10)</sup>. In Egyptian theology, this prenatal or supernatural or occult power of the creator-god may be hypostatized as a special god, who is then instead of Shu, accounted the eldest son of Atum: the god Heka or Magician. The *3hw*, creative energy or magical strength of Atum, manifested once and for all at creation, seems to be connected with the word *i3hw*, "sunshine". One is sometimes in doubt whether to translate *3hw* as magic or as sunshine. It is interesting that

<sup>6)</sup> O.c. II, p. 133.

<sup>7)</sup> In *Book of the Dead* 110 *hk3* is called secret (*s3t3*).

<sup>8)</sup> TH. P. VAN BAAREN, *Mensen tussen Nijl en Zon*, Zeist-Antwerpen 1963, p. 119. I willingly admit that in ancient Egypt there were no theologians "who searched for religious truth independently", cf. C. J. BLEEKER, *Egyptian Festivals*, Leiden 1967, p. 13.

<sup>9)</sup> TH. P. VAN BAAREN, *Menschen wie Wir*, Gütersloh, 1964, p. 216.

<sup>10)</sup> CT II, 39c.

the Egyptians also connected the notion of light with the concept *hk3*, as appears from a passage in the *Amduat*: "May your *hk3w* shine."<sup>11)</sup>

The word *hk3* is often left untranslated when it refers to the god: "Heka"; or he is called: the god "Magic". In order to show the personification of the concept, some Egyptologists<sup>12)</sup> render it as "Magician". Besides magical power *hk3* sometimes also means magic spell and magical rite<sup>13)</sup>. The god Heka is already mentioned in the Old Kingdom<sup>14)</sup>. It cannot be conclusively argued that the figure of this god developed afterwards out of the concept "magic", "thanks to exaggerated verbal imagery"<sup>15)</sup>. There are not enough data here to trace lines of historical development. We may note, though, that it is not unusual in Egypt for certain concepts: *m3t*, *hw*, *si3* etc. to function also as gods. These concepts may be qualities of a god, as well as separate deities. On the other hand, gods who play an important part in the myths and even have a local cult, for instance Thoth<sup>16)</sup> and Seth<sup>17)</sup>, sometimes hardly represent anything more than an aspect of the sun-god Re. In polytheistic religions, many gods sometimes prove to be manifestations, functions or aspects of a chief god<sup>18)</sup>.

HORNUNG<sup>19)</sup> supposes that behind the Eldest Magician in the *Amduat* the god Seth is hidden, his name not being mentioned there because of his evil reputation. Seth is the murderer of Osiris and the molester of Horus. His arguments are, that it is Seth's traditional role to fight against Apopis, and that a passage of the so-called Sphinx stela<sup>20)</sup> of Tuthmosis IV shows that Seth really is the Eldest Magician. There in a row of names, we find "Seth, the Eldest Magician". It is also possible, however, to read the passage as indicating two different gods, viz. Seth and the Eldest Magician. Seth does indeed combat Apopis, but several other gods may also exercise this function. According to sun hymns, the sun-god subdued chaos himself with his fire-breathing uraeus

<sup>11)</sup> E. HORNUNG, *Das Amduat*, I, p. 81 cf. II, p. 98. A. KLASSENS, *A magical Statue Base (Socle Behague) in the Museum of Antiquities at Leiden*, OMRO 33 (1952), p. 77, has in his discussion of the word *3hw* drawn attention to the fact that in *Urk* VI, 103, 5: "who averts the furious one with his magical power (*3h.f*)" the parallel text has: *hk3*. So *hk3* and *3hw* are synonyms.

<sup>12)</sup> K. SETHE, *Urgeschichte und Älteste Religion der Ägypter*, Leipzig 1930, p. 23, P. BARGUET, *Le Livre des Morts des Anciens Égyptiens*, Paris 1967, p. 167; E. HORNUNG, *Das Amduat* II, p. 131.

<sup>13)</sup> WB III, 175 ff.

<sup>14)</sup> H. K. JACQUET-GORDON, *Les Noms des Domaines Funéraires sous l'Ancien Empire Égyptien*, Le Caire 1962, pp. 99, 299, 413, 426, 427.

<sup>15)</sup> A. H. GARDINER in: HASTINGS, *Encycl. of Rel. and Ethics*, IX, p. 789.

<sup>16)</sup> P. BOYLAN, *Thoth, the Hermes of Egypt*, London 1922, p. 60.

<sup>17)</sup> H. TE VELDE, *Seth, God of Confusion*, Leiden 1967, p. 105 ff.

<sup>18)</sup> TH. P. VAN BAAREN, 'Pluriform Monotheism', Ned. Theol. Tijdschr. 20 (1965-1966), p. 321-328.

<sup>19)</sup> E. HORNUNG, *Das Amduat*, II, p. 131.

<sup>20)</sup> *Urk*, IV 1542, 3.



snake, and the Egyptians could choose among many gods and goddesses to transfer this power into a special god whose post was on the prow of the ship <sup>21</sup>). I hope one day to complete and publish a study on Apopis the monster of chaos, with particular reference to the fight against him from the solar barque.

Up to the present, only the role of Seth in the combat with Apopis has been fully and carefully examined <sup>22</sup>). This careful yet partial examination was not undertaken for the sake of studying the contest with Apopis, which has such an important place in Egyptian mythology and religion, but to try and solve the problem why the god Seth, to whom the Egyptians ascribed murder, theft and other objectionable matters, was yet venerated in temples specially dedicated to him. It need not be pointed out that this is not a satisfactory way of posing the problem, and the idea and cult of a god are made altogether too dependent on Christian norms. Not only sentiments of love and reverence (or schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl, as the German nineteenth-century theologian SCHLEIERMACHER put it) but also many other incentives, such as a sense of fear, to go no further than emotions, may lead people to religion and to instituting a temple cult. Precisely the dangerous powers must also be conjured in rite and myth. Thus it was possible to represent Seth, the god of confusion, as fighting against Apopis just like other gods who guard the cosmic order.

In the *Nachträge* to his admirable commentary on the *Amduat*, HORNING has already drawn attention to a few Coffin texts in which the Eldest Magician or the Magician are mentioned. In translation, one of these texts reads:

*Hu and Heka defeat the malignant snake for me* <sup>23</sup>).

This shows that the Magician could be represented as combating Apopis, also according to another source than the *Amduat*. When Seth appears fighting against the enemy of Re, he specifies the violent aspect of Re. The Magician seems to specify not so much the violent aspect of Re as his creative, magical power, by means of which resistance is overcome. In the *Amduat* it is only in the critical seventh hour, and not in the other hours that we find the Magician an occupant of the solar barque. Elsewhere, however, for instance in the *Book of Gates*, he is also depicted among the crew at other times.

The Magician is also active, like e.g. the god Khnum, at the birth of a pharaoh. Whether one may deduce from this that ideally the Magician should play a part

<sup>21</sup>) Cf. H. BONNET, *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte*, Berlin 1952, s.v. Shu, Onuris, Montu, Sopdu etc.; B. H. STRICKER, *De Grote Zeeslang*, Leiden 1953, p. 7.

<sup>22</sup>) W. PLEYTE, *Set dans la barque solaire*, Leiden 1865, G. NAGEL, 'Set dans la barque solaire', BIFAO 28 (1929), p. 33-39; cf. H. TE VELDE, *Seth God of Confusion*, Leiden 1967, p. 99-108.

<sup>23</sup>) CT VII, 466b.

at the birth of every human being, I should not venture to say. The story of the birth of the pharaoh, what DAUMAS <sup>24</sup>) called "le mystère de la naissance divine", is known to us in description and depiction from sources dating from the New Kingdom to Greek and Roman times. The god Amon begets the divine child upon the queen. The confinement then takes place. Afterwards the child and his *ka* are brought to the Magician, and the latter carries them to the ennead of the gods. Exactly what it is the Magician has to do is not explicitly stated. The words he speaks are fairly conventional. He gives his blessing. Summarising the interpretation of DAUMAS, one may say that the Magician bestows on the queen's new-born child magical protection, "vital potential" <sup>25</sup>).

One can moreover point out the special connection that proves to exist here between Heka and the *ka* of the royal infant. The mere words of *hk3* and *k3* suggest there may be some kind of connection <sup>26</sup>). After the New Kingdom the Magician himself can be represented as a divine child, as the child of Ptah or of Sobek and Sachmet <sup>27</sup>) or of Khnum and Neith in Esna <sup>28</sup>). We know that the Magician is himself one of the 14 *kas* of the King. In a *Coffin text* he is even called Lord of the *kas* (*nb k3w*) <sup>29</sup>). There he is also called *hwy k3w.f*, <sup>30</sup>) he who "strikes" the *kas* of the creator god Atum which were to become the protectors of his subjects. The verb *hwi* or *hii* not only means "to strike", but also to strike ceremonially, that is to say "to dedicate" or "to consecrate". Heka might thus have been conceived as the consecrator, the initiator or strengthener of the *ka*. Elsewhere too we find punning on the verb *hwi* in that special sense and the divine name Heka. In a prayer at the table of the pharaoh in Edfu we find the following entreaty:

*O Table-god (Atum) may he (Shu) give to thee all that he will have dedicated (hwi), now that he has become a god who is an emanation who is alert, worshipful and powerful. May he dedicate (hwi) to thee every good thing which thou wilt give him, for he hath become Heka* <sup>31</sup>).

The name of Heka, the personification of the "vital potential" or creative

<sup>24</sup>) F. DAUMAS, *Les Mammisis des Temples Égyptiens*, Paris 1958; H. BRUNNER, *Die Geburt des Gotthöfings*, Wiesbaden 1964 [PL. XXX, c].

<sup>25</sup>) F. DAUMAS, o.c., p. 473 ff.

<sup>26</sup>) Cf. G. THAUSING, WZKM 39 (1932) p. 291 and W. WESTENDORF, OLZ 63 (1968), col. 137 note 2: "Die Funktion des *h*-Präfixes ist leider nicht eindeutig".

<sup>27</sup>) W. SPIEGELBERG, ZÄS 56 (1920), p. 57 f. and pl. V. ABD-EL-MOHSSEN BAKIR, ASAE 43 (1943) p. 75-81 and pl. I. J. YOYOTTE, *Mélanges Maspero* I, 4e fasc., Le Caire 1961, p. 143 f., p. 146 and pl. I, 2. [PL. XXXI, B]. H. DE MEULENAERE, BIFAO 62 (1964) p. 170 f.

<sup>28</sup>) S. SAUNERON, *Les Fêtes Religieuses d'Esna (Esna V)*, Le Caire 1962 and his other forthcoming publications on the temple of Esna.

<sup>29</sup>) CT III, 388b.

<sup>30</sup>) CT III, 385c.

<sup>31</sup>) A. M. BLACKMAN, 'The king of Egypt's Grace before Meat', JEA 31 (1945), p. 59.



energy, thus seems to have been explained by the Egyptians as the *hii* of the *k3*: he who dedicates or initiates the *ka* to life upon earth. It seems to me best to assume here that it is not a real etymology, but a pseudo-etymology. For the understanding of Egyptian religious conceptions, however, pseudo-etymologies may be as important as real ones.

The epithet "eldest", given to the Magician in the Amduat and elsewhere <sup>32</sup>), is a reference to the creation. On the Sphinx stela of Tuthmosis IV the epithet is explained with the words "concerning the holy place of the first time (creation)" <sup>33</sup>). A further explanation of this whole expression is found in the well-known *Coffin-texts* spell 261 <sup>34</sup>), the greater part of which follows here in translation. The dead man identifies himself with the Magician, and speaks as by His mouth:

*I am he, whom the One Lord formed before duality had originated upon this earth, when he was about to send forth his single eye <sup>35</sup>), when he was alone, when there was going to come forth from his mouth, when his millions of kas were about to become the protection of his subjects, when he was about to speak with who originated together with him and who became stronger than he, when he was about to put Hu (the creative word) into his mouth. I am truly the son of him who has brought forth the universe, who was born before his mother was there. I am for the protection of that which the One Lord has commanded (variant: I am for the strengthening of the One Lord; I am the strengthener of his kas, *hwy k3w.f*). I am he who caused the ennead to live . . . who equipped a god according to the command of him who has brought forth the universe (variant: the eldest god). I take my place, o bulls of heaven, in this my great dignity of lord of the kas (*nb k3w*), heir of Re-Atum . . . To me belonged the universe before you gods had come into being. Descend, you who have come in the end <sup>36</sup>).*

According to a variant mentioned above, Atum, who has brought forth the universe, is the eldest god. Heka is clearly the first god whom Atum made. The name Heka was later explained in Esna as "the first work" <sup>37</sup>), of the

<sup>32</sup>) CT VII, 457 j.; A. PIANKOFF, *Le Livre du Jour et de la Nuit*, Le Caire 1942, p. 21 f.; *Urk* IV 1542, 3.

<sup>33</sup>) *Urk* IV, 1542, 3; cf. H. KEES, 'Hike der Älteste des heiligen Platzes des Urbeginns', ZÄS 65 (1930), p. 83-85.

<sup>34</sup>) CT III, 382-389.

<sup>35</sup>) The actions referred to by the construction *m* + infinitive may lie in the future cf. A. H. GARDINER, *Egyptian Grammar* <sup>3</sup>, par. 331.

<sup>36</sup>) Or: to you descends he who has come at the end (*phwy*). Heka has then appeared at the end, i.e. in the very first beginning. The hieroglyph *ph* (F 22) is his characteristic symbol, which he wears on his head [PL. XXVI, A].

<sup>37</sup>) S. SAUNERON, *Les Fêtes Religieuses d'Esna*, Le Caire 1962, p. 212: "Je suis le fils aîné, le premier (né) de Khnoum: Je suis Héqa ("le premier ouvrage") sorti sur son tour".

creator-god. Heka, however, himself takes part in the work of creation. He caused the ennead of the gods to live. BONNET remarks of the text quoted here: "Damit ist nicht an der Einheit des Schöpfungswerkes gerührt. Denn im letzten ist der Gott Hike nicht mehr als eine Emanation des Atum, in der sich der für sein Schaffen konstitutive Teil seines Wesens, seine Hike-kraft darstellt" <sup>38</sup>). That is to say, the Magician is the creative energy of Atum and therefore equally old, although he is also his son and thus seems to be younger than Atum. In his fine study of Egyptian theology with reference to the god Shu, where we meet the same problem, DE BUCK <sup>39</sup>) has pointed out analogous problems in early Christian theology, when the doctrine of Arius, that the Son had a beginning and was therefore a younger and lesser god than the Father, was rejected and it was maintained by Athanasius that the logos was with the Father in all eternity. Heka's epithet "eldest" will not imply that he is older than Atum, but that he is equally old, or to use the words of the Nicene Creed, that he is consubstantial *ὁμοούσιος* with the father.

The following document is a so-called spell. It is doubtful whether it still has anything to do with magic in a stricter sense. It is a pronouncement in which theology is applied as a reassurance. Many phenomena in various cultures which are habitually called magic, are rites of reassurance or preparation <sup>40</sup>). The sociological place of so-called magicians in Egyptian society is not easy to determine, for the material does not permit of far-reaching conclusions <sup>41</sup>). There were snake-charmers and similar people who, for instance, accompanied expeditions to the Sinai. There were magicians (*hk3w*), who sometimes bore the more high-sounding title: priest of the god Heka. These were to be found among the physicians. Then there were the lector-priests <sup>42</sup>) (*hryw-hb.t*), who as literati full of book-learning had the reputation of miracle-workers. These lector-priests, who as theologians worked with religious data and used them in their writings, will also have arranged so-called spells. In the *Book of the Heavenly Cow* we read:

<sup>38</sup>) H. BONNET, *Reallexikon*, p. 301.

<sup>39</sup>) A. DE BUCK, *Plaats en Betekenis van Sjoë in de Egyptische Theologie*, Med. Kon. Ned. Akad. v. Wetensch. Afd. Letterkunde, NR. DL. 10, no. 9, Amsterdam 1947.

<sup>40</sup>) TH. P. VAN BAAREN, *Geruststellingsriten. Een Bijdrage tot de Critiek op de Gangbare Opvattingen over Magie*, Groningen 1952.

<sup>41</sup>) A. H. GARDINER, 'Professional Magicians in Ancient Egypt', PSBA 39 (1917), p. 31-44; W. R. DAWSON, 'The Magicians of Pharaoh', Folklore 47 (1936) p. 234-263; S. SAUNERON, 'Le Monde du Magicien Égyptien', in: *Le Monde du Sorcier*, Sources Orientales VII, Paris 1966, p. 27-65.

<sup>42</sup>) J. VERGOTE, *Joseph en Égypte*, Leuven 1959, p. 74 ff.; S. SAUNERON, *Les Prêtres de l'ancienne Égypte*, Paris 1957, p. 62: "ils représentaient pour le peuple égyptien le type même du magicien populaire, héros des romans et des fables, qu'on se répétait le soir à la veillée."



*You must say, when you go out at night and darkness is over you:  
You are conquered, enemy of Re. I am his ba, the Magician* <sup>43</sup>).

In a no less theological document, the *Berlin hymn to Ptah*, the *ba* of the creator-god Ptah is also called the Magician:

*Everyone trembles when his ba comes into being:  
The Magician who has power over the gods* <sup>44</sup>).

The Magician is one of the seven *bas* of Re <sup>45</sup>). It is well-known that the Magician is one of the fourteen *kas* of Re. A *ba* of Re is an external manifestation of him, a *ka* refers to his essence <sup>45a</sup>). Translated into terms of European philosophy or theology, Re is "Magician" in *essentia* and in *existentia*, or in *essence* and *manifestation*.

The Magician is not only *ka* and *ba* of Re, he is also name of Re according to Egyptian theology. In the *Book of Overthrowing Apopis* Re says, when he is busy with the work of creation: "My name is Magician" <sup>46</sup>). In a well-known Egyptian story Isis, who often appears as magician, does everything she can to find out the real name of Re, but Re keeps his name a secret, "lest a magical power be given to a magician against me" <sup>47</sup>). In the end the secret name is after all communicated to Isis. Now it would be too far-fetched to suppose that this secret name actually was "Magician", so that his divine power is not more than that of a magician. Yet it is obviously a theological pronouncement of far-reaching importance, when a text tells us that a name of Re is "Magician", for the name no less than the *ka* refers to the essence of a person.

This Egyptian doctrine, hypostatizing the creative energy of the creator-god as the earliest created god, seems to be in contradiction with the received view that the first to originate from Atum were Shu and Tefnet, and that Shu is the earliest created god. There was a way out, however. Shu was indeed called "he whom Atum made as eldest" <sup>48</sup>), but with the addition "by means of his magic power" (*3hw. f*). The Magician is precisely the personification of this magic power of the creator-god, and could therefore be acknowledged as the eldest. Naturally the theologians trying to set forth the importance of Shu are loth to do that. One writer of a *Coffin text* even polemises; he lets Shu say:

<sup>43</sup>) CH. MAYSTRE, 'Le Livre de la Vache du Ciel', BIFAO 40 (1941), p. 104.

<sup>44</sup>) W. WOLF, ZÄS 64 (1928), p. 64.

<sup>45</sup>) A. SHORTER, *Catalogue of the Egyptian Religious Papyri in the British Museum*, London 1938, p. 69.

<sup>45a</sup>) A. H. GARDINER, 'Some Personifications. Hike', the God of Magic, PSBA 37 (1915), p. 258 f.; 39 (1917) p. 135.



<sup>46</sup>) Pap. Bremner-Rhind 28, 22.


<sup>47</sup>) A. PIANKOFF, *The litany of Re*, New York 1964, p. 57.

<sup>48</sup>) CT II, 39c.

*I do not obey the Magician, for I came into being before him* <sup>49</sup>).

There is a familiar cosmogonic representation of Shu lifting up the sky goddess Nut with his hands, and so creating space. Now and then, however, artists have drawn the logical conclusion from the doctrine that the Magician is the eldest son of the creator, and shown him instead of Shu raising up the goddess Nut <sup>50</sup>). Sometimes Shu is depicted lifting up Nut, yet the Magician has been given a place quite close to him <sup>51</sup>). Heka is then shown kneeling beside, with his arms in an attitude of prayer. He is praying, making magic, creating the world. In any case, he is participating in the process of creation. Religious history formerly sought to maintain a distinction between man who prays and man who compels by magic, and in this connection it is of importance to note that the Magician doing his work there has the appearance of a man in prayer.

The interpretation given so far that the Magician personifies the creative energy of the creator-god, seems to be confirmed by the writing of his name, which has not so far been quite satisfactorily explained. After the New Kingdom, the writing  and related variants is often replaced by 

or , which represents the hinder part of a lion. We can hardly be content with the explanation <sup>52</sup>) that one day a direction in a sketch for artists, that Heka was to be drawn in the latter end (*ph*) of the solar barque, was misunderstood as a special way of writing the name Heka, and was then slavishly copied by others. Writing Heka's name with the hinder part of the lion has also been called enigmatic writing, without further explanation <sup>53</sup>).

The following explanation is proposed here: the hinder part of the lion is not an attribute, although there seem to have been speculations concerning Heka as the end that is the beginning, i.e. the eldest son or the first work of the creator <sup>54</sup>). The hinder part of the lion should be read as a hieroglyph with the value *ph*. Sometimes *t* and *y* are added <sup>55</sup>), so that one can read the word *phity*.

<sup>49</sup>) CT I, 372b, c.

<sup>50</sup>) R. T. RUNDLE CLARK, *Myth and Symbol in Ancient Egypt*, London 1959, pl. 18 [XXIX, c]; R. V. LANZONE, *Dizionario di mitologia egizia*, Turin 1881-1885, pl. CLVIII.

<sup>51</sup>) E. A. WALLIS BUDGE, *The Greenfield Papyrus*, London 1912, pl. CVII [PL. XXIX, A]; A. BADAWY, 'Das Grab des Kronprinzen Shosenk', ASAE 54 (1956), p. 170, pl. XI.

<sup>52</sup>) W. R. DAWSON, 'The Writing of the Name Hike', JEA 31 (1947), p. 105, cf. JEA 24 (1938), p. 128.

<sup>53</sup>) R. T. RUNDLE CLARK, *Myth and Symbol in Ancient Egypt*, London 1959, p. 254.

<sup>54</sup>) Cf. Note 36. The remarkable representation [PL. XXVIII, B] mentioned by DAWSON (o.c.), showing two gods (int. al.) in the solar barque with respectively the sign for the hindpart and the forepart of a lion on their heads, might be interpreted as an indication that Heka is both the end (*ph*) and the beginning (*h3t*), and that both gods are forms of Heka.

<sup>55</sup>) E. A. WALLIS BUDGE, *The Greenfield Papyrus*, London 1912, pls. CVII, CVIII [PLS. XXIX, A; XXVIII, A]; ZÄS 66 (1931), p. 20.



This word means "physical strength", "sexual power", but also "creative power" <sup>56</sup>). If this view is correct, the Egyptian writers would be consciously confirming that the Magician is the personification of the creative energy of the creator-god. It would agree with this view, that in late texts the hinder part of a lion can serve to indicate a god (*ntr*) in general <sup>57</sup>). The idea on which this custom was based, will have been that a god is a creative energy.

The quotation given in the beginning from the seventh hour of the *Amduat*, is a text accompanying a picture of the solar barque containing the sun-god and eight other gods <sup>58</sup>). Isis stands upon the prow, and immediately behind her stand Sia, the personification of divine Wisdom, and Heka. The god Hu, the personification of the divine Word, is also one of the occupants, who each represent aspects of the sun-god <sup>59</sup>). Sia and Hu <sup>60</sup>) often form part of the crew. They could be imagined as taking part in the act of creation: God creates and maintains the creation by his wisdom and his word. The wisdom that is in his heart, is realised by the word that is in his mouth. Sia and Hu form a pair that belongs together. We have seen above, however, that we may also find both Sia and Heka and Hu and Heka together, so that Heka seems to be able to substitute for one of the members of this pair. If I am right, however, Heka is not identical with Hu, as has been suggested <sup>61</sup>). Heka, Hu and Sia may be named <sup>62</sup>) and represented <sup>63</sup>) all three together. This in itself would lead us to suppose that the Egyptians could differentiate between Heka and Hu. GARDINER <sup>64</sup>) already remarked that Heka was regarded "almost as an equivalent of Hu", but that to the "power of speech" (*hw*) and the "power of knowledge" (*si*) he added the "notion of mysterious efficacy". Heka is not the word of creation itself, but the mysterious energy which is also expressed in the word of creation, and as such can sometimes replace Hu. The notion of creative energy could be connected with the notion of creative wisdom or creative word, but it could also be connected with the notion of creative order (*m3't*). It is noticeable that one not only sees Hu and or Sia near to Heka, but sometimes

<sup>56</sup>) WB I 539, II.

<sup>57</sup>) H. JUNKER, *Über das Schriftsystem im Tempel des Hathor in Dendera*, Berlin 1903, p. 7 f.

<sup>58</sup>) P. BUCHER, *Les Textes des Tombes de Thoutmosis III et d'Aménophis II*, Le Caire 1932, pls. V, XXXIV [PL. XXVII, B].

<sup>59</sup>) A. PIANKOFF, 'Une statuette du Dieu Heka', *Mélanges Maspero* I, fasc. 1, Le Caire 1934, p. 351.

<sup>60</sup>) H. BONNET, *Reallexikon*, p. 318 ff. J. ZANDEE, 'Das Schöpferwort im alten Ägypten'. In: *Verbum . . . dedicated to H. W. Obbink*, Utrecht 1964, p. 46 ff.

<sup>61</sup>) J. ZANDEE, *o.c.*, p. 48, p. 50 etc.

<sup>62</sup>) M. PIEPER, 'Ein Text über das ägyptische Brettspiel', ZÄS 66 (1931), p. 20.

<sup>63</sup>) *Papyrus of Khonsurenef: Mythological Papyri* by A. PIANKOFF and N. RAMBOVA New York 1957, pl. 11 (scene 4) [PL. XXX, B].

<sup>64</sup>) A. H. GARDINER, PSBA 38 (1916), p. 52 f.

also a goddess. This is sometimes the divine magician Isis, as in the *Amduat* but elsewhere it is the goddess Maat <sup>65</sup>), the personification of creative order. As wisdom must be pronounced, so energy must be ordered. The Egyptians were aware that unordered creative energy was also at work. Sometimes we read of evil *hk3* <sup>66</sup>) or the need of protecting oneself against the *hk3* of others <sup>67</sup>). In itself, *hk3* is one of those "Begriffe . . . die ihrerseits die Norm der Ordnung durchbrechen konnten" <sup>68</sup>). Hence the inclination to put Heka together with Maat, for it was not doing heka (*iri hk3*) in itself, but doing maat (*iri m3't*) that was the Egyptian ideal in life, even for the plastic artist: "There is no artist who has command of his creativity (*3hw.f*)" <sup>69</sup>). The sculptor Irtisen, however, seems to be an exception to the rule. Part of the inscription on his stela reads:

*Every hk3, I had command of it. In that I was not surpassed.  
I was indeed an artist who excelled in artistic ability* <sup>70</sup>).

In the rest of the inscription there follows a detailed survey of his extraordinary abilities as a plastic artist. *hk3* is usually translated here as magic, and this passage has been used to argue that magic was legitimate in Egypt <sup>71</sup>). No doubt it was, but one can conclude from the context that the matter referred to here is the mysterious efficacy of an artist: his creativity. There is no reason to suppose that doing heka was forbidden, but it was not usually within the reach of human possibilities. Beings who had a special position compared with ordinary people on earth, not only an exceptional artist, but also the pharaoh and the glorified dead and the gods, these were said to have command of heka <sup>72</sup>). An ordinary person would certainly like to make magic or to be creative, but he is only rarely able to. Therefore, in the Egyptian wisdom literature stress is laid not on doing heka, but on doing maat, just as in the Egyptian cult, parallel with Egyptian ethics, the central offering was of maat. MORENZ has pertinently advised us to consider "ob Rituale das Ordentliche in Betrieb halten, Zauber

<sup>65</sup>) *Pap. of Khonsumes (Mythological Papyri, pl. 16)* [PL. XXXII]; *Pap. Greenfield* pl. 108: [PL. XXVIII, A]. In the same representation of the *Pap. of Khonsurenef (Mythological Papyri, pl. 11)* [PL. XXIX, B] Maat is replaced by Isis and Nephthys; Inner Coffin of Paseba-Kha'enopet, Brooklyn Museum acc. no. 08.480.2 [PL. XXVII, A]. P. MONTET, *Les Constructions et le Tombeau d'Osorkon II à Tanis*, Paris 1947, pl. 41. Cf. PL. XXX, A.

<sup>66</sup>) A. H. GARDINER, *Hieratic Papyri in the British Museum*, Third Series, London 1935, Textvolume, p. 69.

<sup>67</sup>) PH. DERCHAIN, *Le Papyrus Salt 825*, Bruxelles 1965, p. 139 (V, 10); I. E. S. EDWARDS, *Hieratic Papyri in the British Museum*, Fourth Series, London 1960, Textvolume, Index s.v. *hk3*.

<sup>68</sup>) S. MORENZ, *Gott und Mensch im alten Ägypten*, Leipzig 1964, p. 144.

<sup>69</sup>) *Ptahhotep 56: Z. ŽABA, Les Maximes de Ptahhotep*, Prague 1956, p. 7.

<sup>70</sup>) A. BADAWY, 'The Stela of Irtysen', CdE 36 no. 72 (1961), p. 270.

<sup>71</sup>) S. MORENZ, *o.c.*, p. 148.

<sup>72</sup>) *Urk IV* 244, 8; *Pyr.* 397; 250; 924; 1318; 1472.



aber für oder gegen das Ausserordentliche eingesetzt werden" <sup>73</sup>). In a text that is often quoted <sup>74</sup>) it is indeed stated that God has made heka for man as a weapon suitable to turn the course of events. Yet this divine gift remains an extraordinary means, like the dream which is spoken of in the same context. It is also said there that God created rulers (*hkꜣw*) for men. The dream, kingship, and magic are divine gifts to man, but that need not imply that everyone is to become a dream medium, a ruler or a magician.

The god Heka, who represents magic power, divine creative energy, human creativity, vital potential, mysterious efficiency, seems to be a very exceptional god. It is of importance to make a closer examination of the data referring to this god, in order to see what exactly is the specific magical component of what is called Egyptian magic. LÉVI STRAUSS <sup>75</sup>) has remarked that the term of totemism and likewise the concept of myth are categories of our thinking, artificial units, which only exist as such in the minds of scholars engaged in research, while nothing specific in the outside world corresponds to them any more. It seems not impossible to me that he might also call the concept of magic such an "unité artificielle", which is continually given a different content.

The god Heka, who is himself supposed to be present in effective spells <sup>76</sup>) and who symbolises the miracle, was integrated in the religious order as one among the many gods. Thus the extraordinary became ordinary: as ordinary as a god can be. In the temple of Esna he was venerated as the divine child in a triad of gods (PL. XXXI, A).

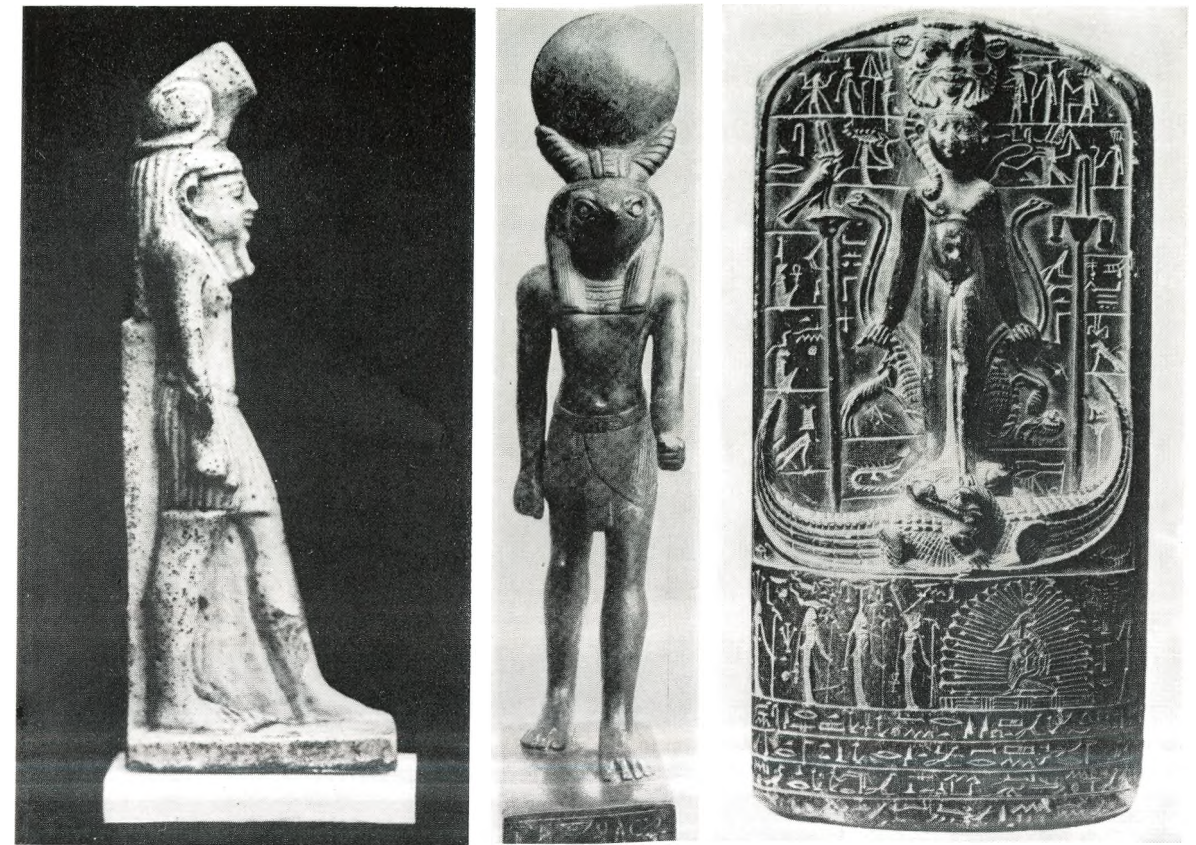
H. TE VELDE

<sup>73</sup>) S. MORENZ, *o.c.*, p. 153.

<sup>74</sup>) *Instructions for Merikare*: A. VOLTEN, *Zwei altägyptische politische Schriften*, Copenhagen 1945, p. 76.

<sup>75</sup>) C. LÉVI-STRAUSS, *Le Totémisme Aujourd'hui*, Paris 1962, p. 14.

<sup>76</sup>) C. MAYSTRE, 'Le Livre de la Vache du Ciel', BIFAO 40 (1941), p. 90 f.



A. Heka, Louvre E 4875, enamelled earthenware H. 8 cm. (A. PIANKOFF, 'Une statuette du dieu Heka', *Mél. Maspero I*, 1<sup>er</sup> fasc., Cairo 1934, Pl. B).  
 B. Heka, as is shown by inscription. Metrop. Mus. of Art 4897. Bronze H. 23 cm. (G. ROEDER, *Zauberei und Jenseitsglauben*, Zürich-Stuttgart 1961, Pl. II A).  
 C. Heka in upper row, left of magical stela Leiden A 1053 (B. H. STRICKER, *Magische Steles*, OMRO 22 (1941), Pl. III, 2).

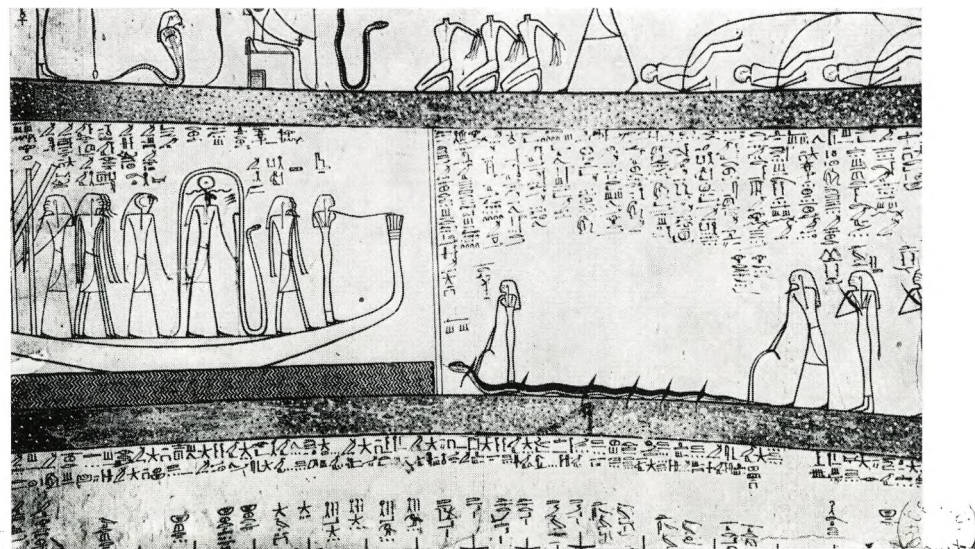


D. Heka with int. al. Sia in *Book of Gates* (E. OTTO-M. HIRMER, *Osiris und Amun*, München 1966, Pl. 4).

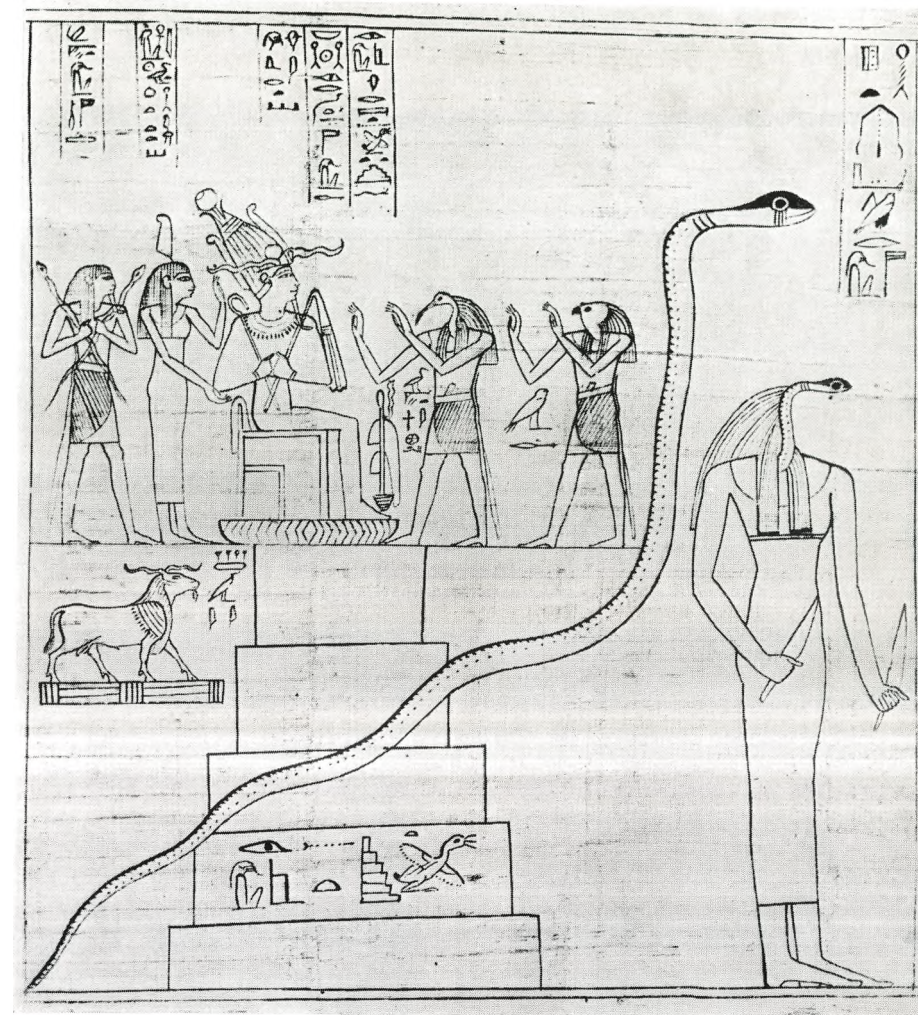




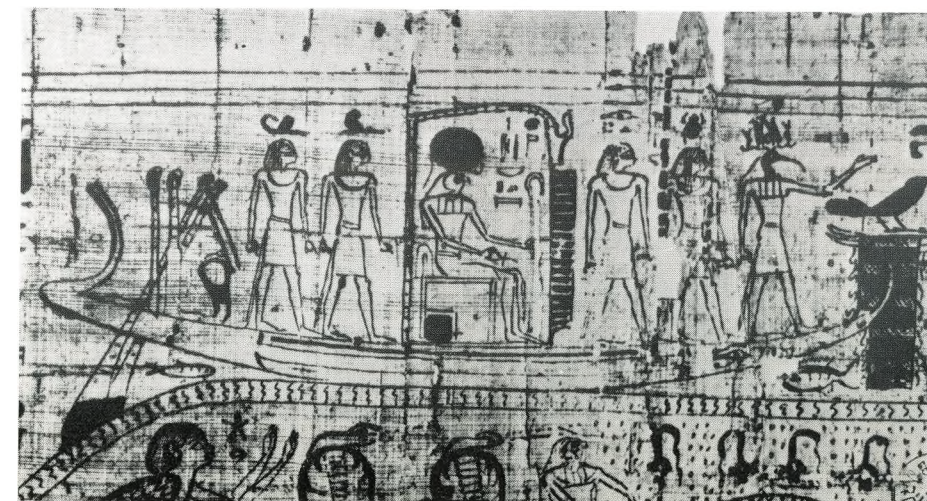
A. Heka with *int. al.* Maat (Photograph of detail of Innercoffin of *P3-šb3-ḥ-n-ipt* by the courtesy of the Brooklyn Museum).



B. Heka with *int. al.* Isis in *Amduat* (P. BUCHER, *Les textes des tombes de Thoutmosis III et d'Amenophis II*, Cairo 1932, Pl. V).

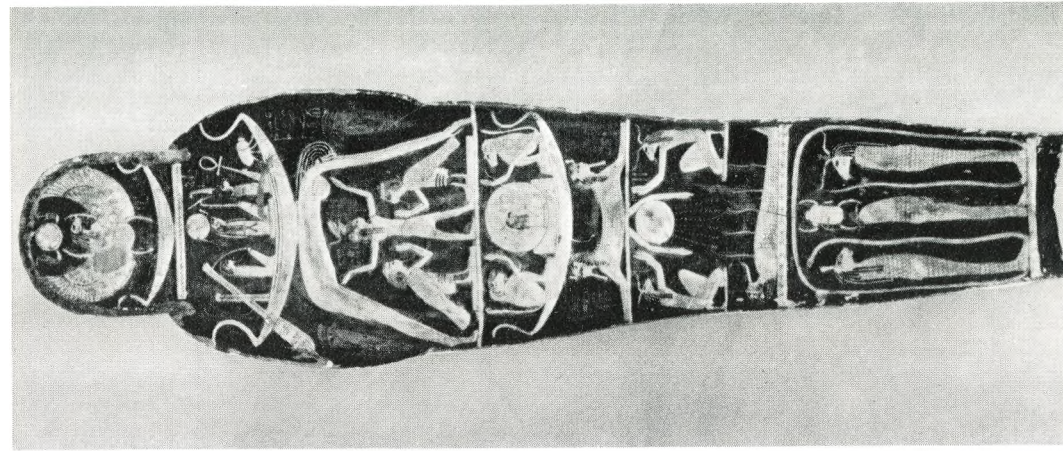


A. Heka with *int. al.* Maat (E. A. WALLIS BUDGE, *The Greenfield Papyrus*, London 1912, Pl. 108).

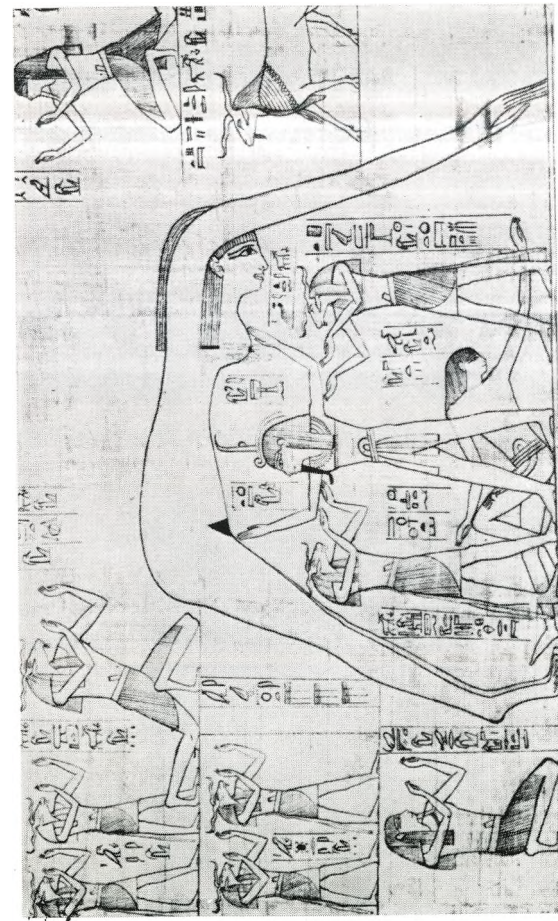


B. Heka with his double in the rear of the sun-boat (A.PIANKOFF-N. RAMBOVA, *Mythological Papyri*, Pl. 21).

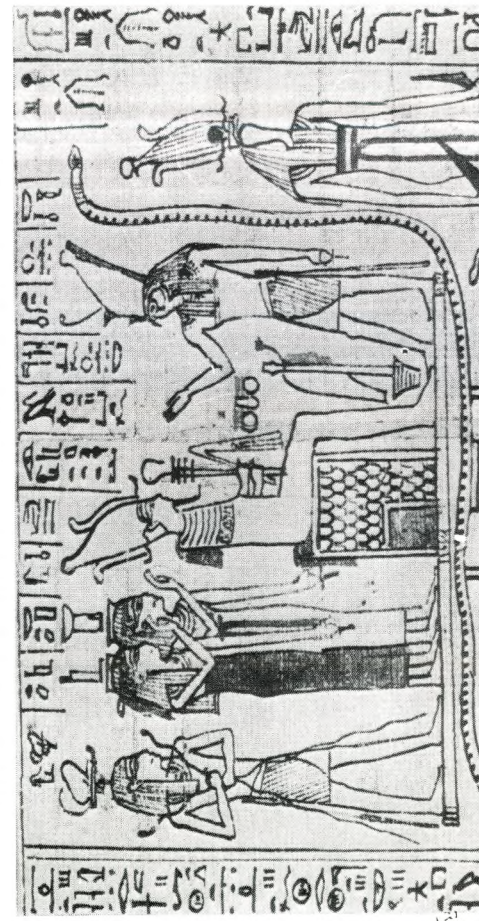




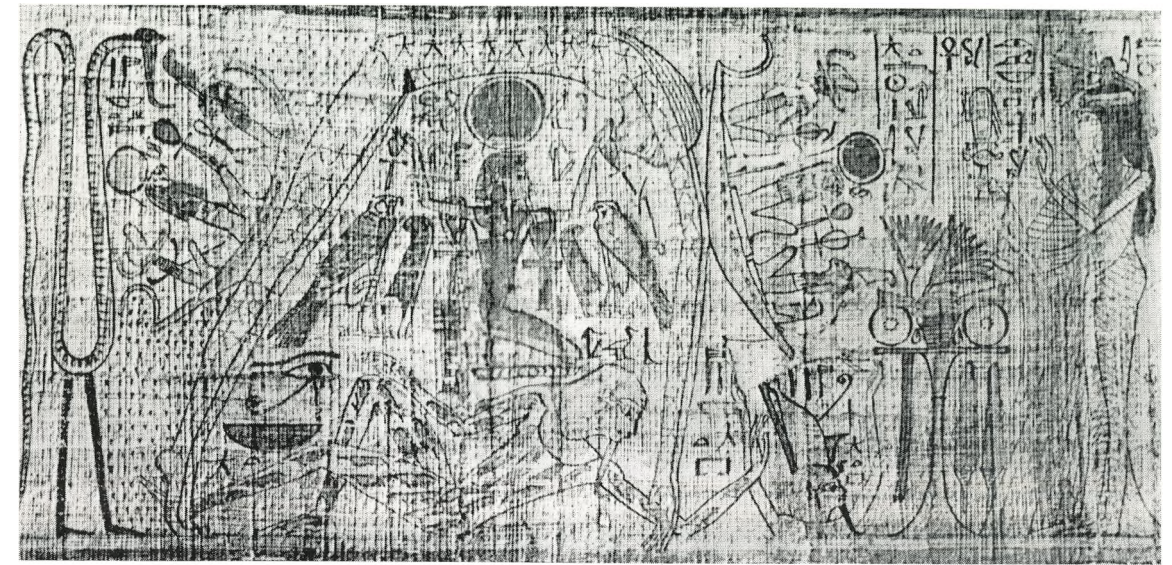
C. Heka in stead of Shu lifting Nut  
(R. T. RUNDLE CLARK, *Myth and Symbol  
in Ancient Egypt*, London 1959, Pl. 18).



A. Heka looking at the work of Shu, *Greenfield papyrus* (G. POSENER ET AL.  
*Dictionnaire de la civilisation égyptienne*, Paris 1959, p. 68).



B. Heka with Isis and Nephthys (A. PIANKOFF-N. RAMBOVA, *Mythological  
Papyri*, Pl. 11).



A. Heka with Maat (A. PIANKOFF, 'Une statuette du dieu Heka', *Mél. Maspero I*, 1<sup>er</sup> fasc. Cairo 1934, Pl. C).



B. Heka with Hu and Sia (A. PIANKOFF-N. RAMBOVA, *Mythological  
Papyri*, Pl. 11).



C. Heka and Hapy bringing the royal child  
and his ka to the Ennead (H. BRUNNER,  
*Die Geburt des Gotthkönigs*, Wiesbaden 1964, Pl. 13).

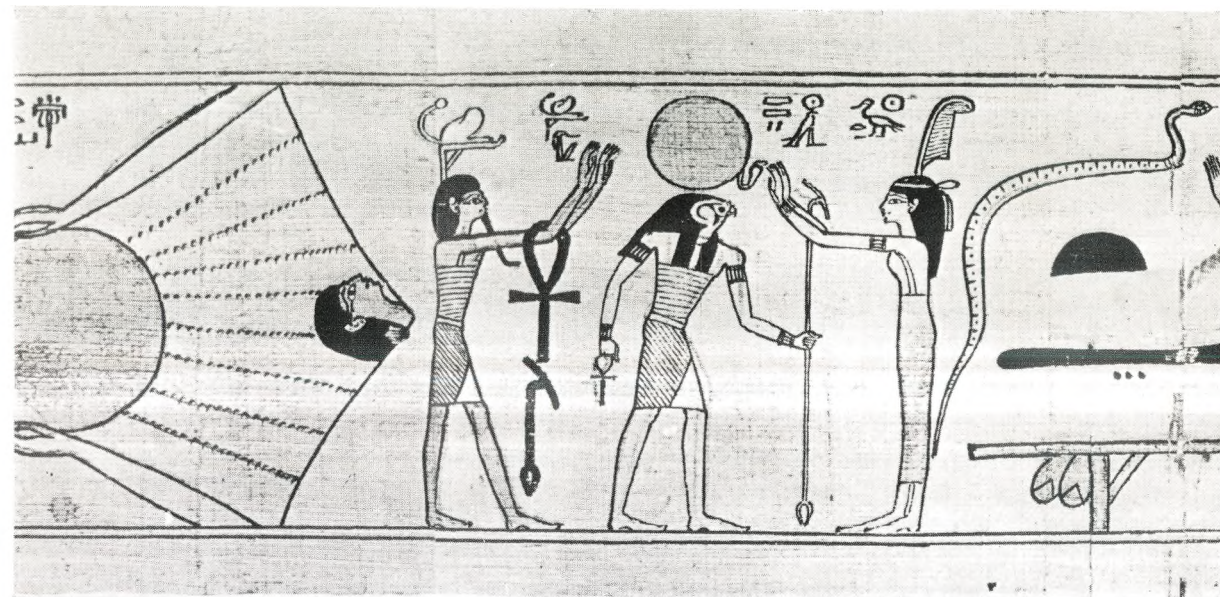




A. Heka the child with Sakhmet (J. Yoyotte, *Les principales du delta au temps de l'anarchie libyenne*; *Mél. Maspero* I, 4e fasc., Cairo 1961 Pl. I, 2).



B. Heka the child at Esna (Photograph by the courtesy of Dr. S. SAUNERON).




Heka with int. al. Maat (A. PIANKOFF-N. RAMBOVA, *Mythological Papyri*, New York 1957, Pl. 10).



## EEN ENNEADE VAN GEB?

Op verschillende wijze zijn de talrijke goden, die de Egyptenaars hebben vereerd, met elkaar verbonden. Vele plaatsen hadden hun triaden, al betekende dit niet, dat de verering tot drie goden beperkt bleef. Daarnaast kende men enneaden. In Heliopolis bestond deze uit negen goden, die in pyramidetekst § 1655b worden genoemd. Dit is de enige maal in de pyramideteksten dat zij in de klassieke vorm worden opgesomd. Het zijn echter niet de enige goden die in Heliopolis verering genoten. In enkele teksten worden meer goden tot de enneade gerekend, waaruit volgt, dat een enneade niet uit precies negen goden hoeft te bestaan. Hierdoor is tevens de mogelijkheid geschapen om de gestorven koning een plaats in de enneade toe te kennen. (§ 1127).

Hoe en wanneer de enneade van Heliopolis is tot stand gekomen ligt in het duister van de voorgeschiedenis. Verschillende invloeden zullen daarbij meegewerkt hebben — politieke zowel als religieuze; verschillende voorstellingen daartoe bijgedragen hebben — kosmiese zowel als lokale; verschillende gebeurtenissen bij de vorming een rol gespeeld hebben — mythise zowel als historische. In ieder geval heeft de enneade van Heliopolis een hoogst belangrijke plaats in Egypte ingenomen. Het feit dat de priesters van die stad kosmiese goden en de godenkring van Osiris in hun enneade hebben verenigd zal daartoe meegewerkt hebben. Dit is reeds vroeg gebeurd. Waarschijnlijk reeds in voorhistoriese tijd <sup>1)</sup>. Op resten van een fries van een bouwwerk, dat door Imhotep — een van zijn titels is hogepriester van Heliopolis — is gemaakt, is de enneade te onderscheiden <sup>2)</sup>.

Is er in de pyramideteksten sprake van een enneade dan is daarmee die van Heliopolis of die in Heliopolis bedoeld. Aan het hoofd staat Atum, wat in § 1660c uitdrukkelijk wordt gezegd. Men kan dus ook spreken van de enneade van Atum. Deze wordt geschreven met drie maal drie godentekens, . 13 maal wordt '3-*t* toegevoegd en vier maal *wr-t*. In § 178a is sprake van de *psd-t nds-t*. Van deze kleine enneade weten we niets; noch welke goden ze omvatte noch welke functie ze heeft gehad. Het is wel een jonge schepping, die in tegenstelling met de grote enneade genoemd wordt. In al deze gevallen — 51 in totaal — is de schrijfwijze zoals is aangegeven.

Vijf maal wordt het woord *psd-t* met konsonanten geschreven, waaraan verschillende determinativa worden toegevoegd. Eveneens met konsonanten

<sup>1)</sup> H. BONNET, *Reallexicon der ägyptischen Religionsgeschichte*. Berlin 1952. S. 521.

<sup>2)</sup> E. OTTO, *Ägypten der Weg des Pharaonenreiches*. Stuttgart 1958<sup>2</sup>, S. 52, 54.



wordt driemaal het meervoud geschreven; dit laatste wordt even vaak weer-gegeven met negen maal drie godentekens. In § 1694c komt de uitdrukking *psd-t nb-t* voor, waarbij achter de drie maal drie godentekens een  $\triangle$  staat. Het verband wijst uit, dat hier een meervoud bedoeld is. Er schijnen dus verschillende enneaden geweest te zijn, die mogelijk naar het heliopolitaanse voorbeeld zijn gevormd.

Hiernaast staat de dualisvorm, die het vaakst in de pyramideteksten voorkomt; 56 maal wordt deze geschreven met zes maal drie godentekens. In § 1063b en § 1651f staat er achter die rij tekens een  $\triangle$ ; een variant van de eerste tekst heeft zelfs  $\triangle\parallel$ . In § 1044b wordt de dualis geschreven met drie maal drie godentekens met twee godenstandaarden en in § 1343c met  $\backslash$ . In § 121d en § 371b staat achter die rij tekens  $\parallel$ . Volledigheidshalve zij vermeld, dat in § 1689c de dubbele enneade *wr-t '3-t* heet.

Resteren twee teksten, nl. § 255b en § 1868b, waarin achter de drie maal drie godentekens  $\triangle$  staat. Van de koning wordt gezegd:

*gij staat (regeert) over hen (de goden) zoals Geb over zijn enneade*

Zo vertaald is hier sprake van een enneade van Geb. Hij schijnt er dus een enneade op na te houden. Op zichzelf is dit niet onmogelijk, aangezien er van enneaden gesproken wordt. In de pyramideteksten staat het woord enneade, wanneer het altans met drie maal drie godentekens wordt geschreven, steeds zonder de vrouwelijke uitgang  $\triangle$ . Is dit in de beide laatstgenoemde teksten wel het geval dan dient men zich af te vragen, of een andere vertaling mogelijk is. Het zou een pluralisvorm kunnen zijn. Maar aangezien één enneade van Geb reeds allerlei vragen oproept is het niet waarschijnlijk in deze richting een oplossing te zoeken. Ik zou willen vertalen de enneade van zijn vader. Meerdere malen wordt in de pyramideteksten „vader” met  $\triangle$  geschreven. Zo §§ 250b en 483c; en in de M.-tekst in de §§ 633b, 898a en b, 1685a. Geb staat aan het hoofd van de enneade van zijn vader. Of liever van zijn grootvader. In de §§ 973a en 977d wordt de vader van Horus Geb genoemd, terwijl er enkel van grootvader sprake kan zijn. Het gaat dan om de enneade van Atum, waarover Geb door hem gesteld is. Dit staat met zoveel woorden in § 1645:

*deze M. is Geb, de r3 p'n, de rp'-t ntrw, die Atum gesteld heeft aan het hoofd van de enneade*

Dit is de enneade van Heliopolis, dus de enneade van Atum. Het zou interessant zijn om te vernemen waarom Atum dit heeft gedaan, maar daarover wordt in de tekst niet gesproken. Iets dergelijks wordt meegedeeld in § 1617:

*Atum heeft u (Geb) zijn erfdeel gegeven. Hij heeft u de enneade gegeven, die verenigd (kompleet) is. Atum bevindt zich met hen samen*

Het is Atum die alles regelt. De heerschappij wordt hem niet ontnomen, maar hij geeft haar aan Geb. Voor altijd? In ieder geval kan van Geb gezegd worden in § 1621b:

*gij hebt macht gekregen over de enneade*

In de §§ 895c en d, 1834b en 2103d wordt van Geb gezegd, dat hij staat aan het hoofd van de enneade, *gb is hnt psd-t*, hoewel Atum de eerste plaats inneemt.

Volgens een oude mythe is de zon een kind van Geb en Nut. Aan deze bijzondere positie heeft Geb wel de titel „vader der goden” te danken, die in latere tijd dikwels voorkomt, maar niet in de pyramideteksten. In § 1521a en § 1546a wordt Atum zo genoemd; in § 408c Orion. SETHE heeft me niet kunnen overtuigen, dat de „vader der goden” in § 195c Geb zou zijn. M.i. is hier evengoed aan Atum te denken, wat meer voor de hand ligt.

De bovengenoemde titels en het staan aan het hoofd van de enneade stammen mogelijk uit een tijd waarin en uit een streek waar dit alles in overeenstemming was met zijn positie. De titels zijn gebleven, maar het gezag dat er achter staat behoort Atum. De priesters van Heliopolis hebben zich grote inspanning moeten getroosten bij het samenstellen van hun enneade. Daarbij was het er hun voor alles om te doen om daarin aan Atum de eerste plaats te verzekeren. Hun enneade was die van Atum. Dat is een verdere overweging om in de §§ 255b en 1868b niet aan een enneade van Geb te denken. SETHES opmerking „Die Neunheit des Geb ist doch wohl etwas nachträglich nach dem Muster von Heliopolis konstruiertes” is m.i. dan ook minder juist <sup>1)</sup>.

L. J. CAZEMIER

<sup>1)</sup> K. SETHE, *Übersetzung und Kommentar zu den altägyptischen Pyramidentexten*, Glückstadt und Hamburg. Band I S. 248.



## BARDAIŞAN OF EDESSA AND THE HERMETICA

## THE ARAMAIC PHILOSOPHER AND THE PHILOSOPHY OF HIS TIME

## Introduction

Although nearly all currents of religious and spiritual thought of the second century have been drawn upon to help elucidate the teachings of Bardaişan of Edessa, the Hermetica have not until now been seriously considered for inclusion among the number. Astrology, gnosticism, the Christian apologists, Zurvanite theology, the cult of the Dea Syria, Jewish Christianity and other constituent parts of second century syncretism have been presented in turn, or all together, as background, explanation or ingredient of the doctrines of the Aramaic philosopher. Moreover, all these phenomena were to be found in Edessa, where Bardaişan (154-222) spent the greater part of his life at the court of Abgar VIII the Great <sup>1)</sup>. O. G. VON WESENDONK was the only one to relate Bardaişan and the Hermetica because of a passage in the Bardesanite Dialogue on Fate, the so-called *Book of the Laws of Countries* <sup>2)</sup>. In this passage Bardaişan tries to prove to his interlocutor Awida that the power of Fate is limited, and man's lot is not completely determined <sup>3)</sup>. In this connection Bardaişan speaks of the "Books of the Babylonian Chaldaeans" and the "Books of the Egyptians", whose teaching is the same <sup>4)</sup>. With reference to this passage VON WESENDONK says: "Unter den ägyptischen Schriften wird man sich die hermetische Literatur vorstellen dürfen." If this suggestion is correct, we must suppose Bardaişan to have been acquainted with the astrological literature purporting to stem from Hermes Trismegistus <sup>5)</sup>. In all the extensive "Geschichte der Leben-Bardaişan-Forschung" this is the only place where the Egyptian sage makes an appearance, while it is not even clear if it is really he.

Conversely, Bardaişan is not often mentioned either in the extensive literature on the Hermetic writings. In *Die Lehren des Hermes Trismegistos* J. KROLL

relegates the sage of Edessa to a footnote, where he refers to the relation of Fate and nature <sup>6)</sup>. In W. SCOTT's big edition of the Hermetica one searches in vain for the name of Bardaişan, and equally so in the opus magnum of A.-J. FESTUGIÈRE *La Révélation d'Hermès Trismégiste* <sup>7)</sup>. Both scholars discuss numerous related phenomena and philosophers, including Albinus, Numenius, Oracula Chaldaica etc., but they clearly do not regard Bardaişan as a philosopher having affinity with the Hermetica. Thus his name only appears sporadically in the edition of the Hermetic writings prepared by A. D. NOCK and A.-J. FESTUGIÈRE <sup>8)</sup>. In the commentary on Poimandres <sup>9)</sup>, where the Stoic expression διοίκησις τοῦ κόσμου — administration of the world — is discussed, a note by F. CUMONT remarks that this Stoic conception of the seven planets governing the world is very close to the view expressed in the Poimandres, and is also found in Bardaişan's Book of the Laws of Countries <sup>9)</sup>. The footnote in the work of J. KROLL reappears in a similar context in the introduction to the Excerpta XII-XIV of Stobaeus. Excerptum XII deals with the mutual relation of Nature and Fate. In the introduction to it, Bardaişan is mentioned and the way his ideas were rendered by D. AMAND <sup>10)</sup>. Very occasionally, one comes across the name of Bardaişan in the secondary literature on the Hermetica and related matters. G. VAN MOORSEL classes him with "semi-gnosticism", where he also places the Hermetica, with no explicit adstrution <sup>11)</sup>. A term like "semi-gnosticism" can only serve rather to cover uncertainty than to give a clear characterisation. K. E. MÜLLER mentions that Harmonios the son of Bardaişan introduced the doctrine of reincarnation into the system of his father, in which MÜLLER sees a clear parallel with the Hermetica, where the doctrine of reincarnation plays a great part <sup>12)</sup>. Perhaps a few more instances might be cited, but the relation between Bardaişan and the Hermetica would appear to require more justification than the vague parallels and incidental mention of Bardaişan's name which is the meagre result of searching through the literature.

<sup>6)</sup> J. KROLL, *Die Lehren des Hermes Trismegistos*, Münster 1914, S. 227, Anm. 1.

<sup>7)</sup> W. SCOTT, *Hermetica*, 4 Vols, Oxford 1924-1936; A.-J. FESTUGIÈRE, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, 4 Vols, Paris 1949-1954.

<sup>8)</sup> A. D. NOCK/A.-J. FESTUGIÈRE, *Corpus Hermeticum*, 4 Tomes (Collection Budé), Paris 1945-1954.

<sup>9)</sup> *Corpus Hermeticum* I, p. 20, n. 27: 'Les planètes sont „les gouverneurs". Cf. par exemple Bardesane, *Livres des lois* (Patrol. Syriaca, II, 567 s.) où gubernatores rend exactement l'original. F.C.'

<sup>10)</sup> *Corpus Hermeticum* III, p. LXXIX, n. 2; D. AMAND, *Fatalisme et Liberté dans l'antiquité grecque*, Louvain 1945, pp. 228-257, esp. p. 246 svv.

<sup>11)</sup> G. VAN MOORSEL, *The Mysteries of Hermes Trismegistus, A phenomenologic study in the process of spiritualisation in the Corpus Hermeticum and latin Asclepius*, Utrecht 1955, p. 21.

<sup>12)</sup> K. E. MÜLLER, *Kulturhistorische Studien zur Genese pseudo-islamischer Sektengebilde in Vorderasien*, *Studien zur Kulturkunde* 22, Wiesbaden 1967, S. 346.

<sup>1)</sup> For a historical survey of all interpretations see H. J. W. DRIJVERS, *Bardaişan of Edessa*, *Studia Semitica Neerlandica* VI, Assen 1966, pp. 1-59.

<sup>2)</sup> O. G. VON WESENDONK, 'Bardesanes und Mānī', *AcOr(L)* X, 1932, SS. 336-363; *The Book of the Laws of Countries. Dialogue on Fate of Bardaişan of Edessa, text and transl.* by H. J. W. DRIJVERS, Assen 1965, p. 38, I. 25-40, I. 7.

<sup>3)</sup> Cf. DRIJVERS, *Bardaişan of Edessa*, pp. 76 ff.

<sup>4)</sup> VON WESENDONK, *art. cit.*, S. 346; the Egyptian without more is often Hermes Trismegistus, cf. A.-J. FESTUGIÈRE, 'Une source hermétique de Porphyre', *REG* XLIX, 1936, pp. 586-595.

<sup>5)</sup> See A.-J. FESTUGIÈRE, *La Révélation d'Hermès Trismégiste* I, 2ème éd., Paris 1950, pp. 89-186; *Corpus Hermeticum* III, ed. NOCK-FESTUGIÈRE, Paris 1954, pp. XXXIX-LXII.



The philosophers and tendencies discussed at length by A.-J. FESTUGIÈRE as related to the Hermetica offer little to our purpose. In an article on Numenius and Ammonius, E. R. DODDS speaks about the psychology of the former. According to Numenius, man has two souls, a good one and an evil one, the latter deriving ἀπὸ τῶν ἐξωθεν προσφυσμένων. The soul descends through the spheres of the planets, and on the way receives "certain increments of starry body". This conception is also found with the Hermetists, Basilidians and Manichaeans and "we are reminded also of the Gnostic Bardesanes, for whom man has 'a body from the Evil Ones and a soul from the Seven' " <sup>13</sup>). H. LEWY, in his great work on the Oracula Chaldaica, regards these oracles on the one hand and the Gnostics, including Bardaisan, on the other as parallel developments, originating from the "intermingling of Platonic ingredients" with Chaldaean and Iranian teachings <sup>14</sup>). Numenius — who was a contemporary of Bardaisan — and the Oracula Chaldaica are obviously at home in a syncretistic climate of "théologies orientales au second siècle" where all kind of ideas remind one of Bardaisan, because he belonged to the same mental climate <sup>15</sup>). In itself, this common syncretistic climate of the second century of our era is not enough to justify connecting Bardaisan with the Hermetica and the philosophical theology or theological philosophy of his time. Undoubtedly he will have shared certain thoughts with these, but that is hardly surprising in a period when the popular Platonic or Stoic philosophy was the common property of every intellectual or semi-intellectual who felt the urge to pronounce upon the problems of man and the cosmos.

The polemic writings of Ephrem Syrus (306-373) against Bardaisan make it plain that the Aramaic philosopher took part in the philosophical discussion of his day both in speech and in writing. He wrote a treatise against the Platonists, entitled "Of Domnus", in which he specifically attacked the Platonic distinction between σώματα and ἀσώματα. Ephrem says that this distinction is treated in a writing by Albinus "Of the incorporeal". Mistakenly, I formerly stated that nothing was known of this work by Albinus <sup>16</sup>). E. ORTH had already written in 1947 that this work of Albinus "Concerning the incorporeal" was to be found in the works of Galenus under the title ὅτι αἱ ποιότητες

<sup>13</sup>) E. R. DODDS, 'Numenius and Ammonius' in: *Entretiens sur l'antiquité classique* V, *Les Sources de Plotin*, Genève 1960, p. 7 f.

<sup>14</sup>) H. LEWY, *Chaldaean Oracles and Theurgy, Mysticism, Magic and Platonism in the Later Roman Empire*, Le Caire 1956, p. 392.

<sup>15</sup>) Cf. H.-C. PUECH, 'Numénius d'Apamée et les théologies orientales au second siècle' in: *Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire orientales* II, Bruxelles 1934, pp. 745-778; A.-J. FESTUGIÈRE, *La Révélation* IV, pp. 135 svv.; cf. *Les Sources de Plotin*, pp. 35-39 with corrections by PUECH on his article of 1934.

<sup>16</sup>) S. Ephraim's *Prose Refutations of Mani, Marcion, and Bardaisan* II, transcribed by C. W. MITCHELL and completed by A. A. BEVAN/F. C. BURKITT, London 1921, p. i-xxii (translation), 1-49 (syriac text); cf. DRIJVERS, *Bardaisan of Edessa*, p. 163.

ἀσώματα (Tom. 19, pp. 463-484, ed. Kühn). Galenus studied philosophy with Albinus in Smyrna 149-151, so that Bardaisan may well have polemised against the views of Albinus <sup>17</sup>). Upon this point, the Aramaic philosopher agreed with the opinion of certain Stoics who held that the qualities of bodies are themselves material and not incorporeal. We are explicitly informed of this by Sergius of Resh 'Aina in the sixth *memra* of his writing on the categories of Aristotle. G. FURLANI was thus induced to regard Bardaisan as altogether a Stoic, both in his cosmology and doctrine of the elements of the world and in his doctrine of fate <sup>18</sup>). When Bardaisan, then, was considered as a philosopher, the first thing thought of was the Stoa. This not only applies to G. FURLANI, but before him already to H. H. SCHAEDEER <sup>19</sup>). A title like "Bardaisan of Edessa and the Stoa" would therefore have been more appropriate for these lines.

Yet there are a number of arguments for the probability of the relationship set forth in the title, apart from a common spiritual climate. Muslim authors of later centuries write at length about the so-called Sabians in Harran, a town no more than thirty miles away from Edessa. These Sabians were accounted heathen, and probably only became Muslims in name. Their religion was an autochthonous Syrian paganism, with a strong astrological bias and clad in the aspect of philosophy. They were regarded as Hermetists and were intensely interested in philosophy and astrology <sup>20</sup>). According to tradition, they had temples dedicated to the Seven, five planets and sun and moon. In the fifties of the present century J. B. SEGAL made a new investigation of the ruins in Sumatar Harabesi, in the Tektek mountains, situated 50 km southeast of Edessa and 30 km northeast of Harran. These ruins consist of the remains of seven differently shaped buildings lying round a central mountain. Underneath each building there is a cave with its opening directed towards the central mountain. Very probably, the buildings represent temples dedicated to the Seven, who are subject to the deity of the central sanctuary named *marilaha*. The shape of the planetary sanctuaries accurately corresponds with the shape of the temples for the planets of the Sabians in Harran as described to us

<sup>17</sup>) E. ORTH, 'Les œuvres d'Albinos le Platonicien' in: *l'Antiquité Classique* XVI, 1947, pp. 113 sv.; cf. A. H. ARMSTRONG, *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge 1967, p. 70, n. 3; P. LOUIS, *Albinos. Epitomé*, Thèse, Paris 1945, pp. 64 svv. = XI, 1 sqq.

<sup>18</sup>) G. FURLANI, 'Sur le stoïcisme de Bardesane d'Edesse' in: *ArOr* IX, 1937, pp. 347-352; *idem*, *Encicl. Ital.* VI, 1938, pp. 167-168.

<sup>19</sup>) H. H. SCHAEDEER, 'Bardesanes von Edessa in der Überlieferung der griechischen und syrischen Kirche', *ZKG* 51, 1932, SS. 21-74; cf. DRIJVERS, *Bardaisan of Edessa*, pp. 46 ff.

<sup>20</sup>) Cf. D. CHWOLSOHN, *Die Ssabier und der Ssabismus*, 2 Tle, St. Petersburg 1856; R. REITZENSTEIN, *Poimandres*, Leipzig 1904, SS. 166 ff.



by Mas'udi and al-Dimesqi<sup>21</sup>). If this reconstruction is right, then in Sumatar Harabesi we have a sanctuary of the planets that was used until far into the Muslim period by the Sabians of Harran, thus taking back their religion to the second century A.D., when this planetary sanctuary was probably built, since the inscriptions several times give the date 476 of the Seleucid era, corresponding to 164/165 A.D.<sup>22</sup>). The sanctuary was dedicated during the new moon of Šebat, a time that also had a religious significance for the Sabians.

If it is therefore not too bold a guess to connect the Hermetic Sabians, for whom Hermes was the founder of their cult, their prophet and their fount of wisdom, with the planetary sanctuary in Sumatar, it is clear that Bardaišan was also not unacquainted with the conceptions pertaining to this sanctuary. The Aramaic philosopher teaches that at the creation of the world the Seven were also assigned their fixed courses and charged with part of the government of the world. It is true they are not free in that, but are supposed to perform a task, and their transgressions will even be judged<sup>23</sup>). This cosmological conception, which forms part of a comprehensive view of life, is as it were a philosophical-astrological interpretation of the cult in Sumatar. However, Bardaišan was not only a philosopher. His adherents assembled with him in caves, where hymns were sung and various kinds of writings were read and expounded<sup>24</sup>). May we here also think of the caves under the temples of the planets in Sumatar? In any case the sanctuary there is a link between Bardaišan and the Hermetists of Harran. The latter were also philosophers and astrologers with a great interest in all kinds of esoteric teachings. In this, they are a late offshoot of the Hellenistic culture, which had perished nearly everywhere in these forms. The Hermetic literature in Arabic is thus a continuation of that in Greek of Hellenistic times, which in all probability was translated into Arabic via Syriac<sup>25</sup>). That is not to say that the Harranian Hermetists knew or had known the Hermetic writings that have been gathered in the so-called Corpus Hermeticum, nor that they knew just those astrological or alchemistic Hermetic treatises which have been preserved to us in Greek. Under the name of Hermes Tris-

<sup>21</sup>) J. B. SEGAL, 'Pagan Syriac Monuments in the Vilayet of Urfa', AnSt III, 1953, pp. 97-119; *idem*, 'The Sabian Mysteries. The planet cult of ancient Harran in: Vanished Civilizations (ed. E. Bacon), London 1963, pp. 201-220.

<sup>22</sup>) J. B. SEGAL, 'Some Syriac Inscriptions of the 2nd-3rd century A.D.', BSOAS XVI, 1954, pp. 97-120.

<sup>23</sup>) *Book of the Laws of Countries*, p. 14, l. 12-18; p. 28, l. 18-30, l. 3; cf. DRIJVERS, *Bardaišan of Edessa*, pp. 78-85.

<sup>24</sup>) E. BECK, *Des Heiligen Ephraem des Syrers Hymnen contra Haereses*, hrsg. u. übers. v. E. BECK, CSCO, *Script. Syri*, 76-77, Louvain 1957, I, 17, 18; cf. DRIJVERS, *Bardaišan of Edessa*, p. 162 f.

<sup>25</sup>) REITZENSTEIN, *Poimandres*, S. 173; cf. L. MASSIGNON, 'Inventaire de la littérature hermétique arabe', in: FESTUGIÈRE, *La Révélation* I, pp. 384 svv.

megistos a considerable body of literature was written, that was delivered to us partly in Greek (or Latin) and partly in Arabic. Hermetism is not a separate religion with its own canon of sacred writings, but an attitude of mind characterised by intensive preoccupation with esoteric philosophy and astrology and by a hankering after the mysterious; to people of this turn of mind Hermes Trismegistos was the bearer of revelation and the teacher of wisdom. This is the spiritual home of the Sabians, and perhaps also of Bardaišan<sup>26</sup>).

The name of Hermes, however, does not appear anywhere in the tradition regarding Bardaišan, let alone the name of Hermes Trismegistos. Only by ascribing the astrological "books of the Egyptians" to Hermes Trismegistos can one suppose Bardaišan to have been acquainted with the Egyptian god of wisdom. In Edessa and other Syrian towns, however, the god Nebo was worshipped, and he was identified with Hermes. This Nebo, the third person of the Babylonian triad Bêl-Nanai-Nabû, is named as one of the principal gods of Edessa in the *Doctrina Addai*, the *Apology of Pseudo-Melito*, the homily of Jacob of Sarug on the fall of the idols, and in other Syriac sources<sup>27</sup>). Nebo, then, is equalled with Hermes and thus Pseudo-Lucianus can call Hermes the god of Hierapolis-Mabbug<sup>28</sup>). This Nebo-Hermes is also identified with Orpheus, the divine singer, and so represented with the lyre. Later traditions relate that this lyre had seven strings and gave forth the harmony of the spheres<sup>29</sup>). The connection with Orpheus can be understood from the function of Hermes as *Ψυχοπομπός*: he conducted the souls to the realm of the dead, and in later times to the supreme god<sup>30</sup>). His function is the same with, for instance, the gnostic Naassenes, where he is the Logos with power over life and death, who leads those aroused from sleep to the realm of eternity<sup>31</sup>). In the great magical papyrus of Leiden = PGM, XIII, Hermes even has a function in the creation of the world. Here he is called "Mind" (*Noûς*) or "Reason" (*Φρενές*) and "lord

<sup>26</sup>) Cf. A.-J. FESTUGIÈRE, *L'Hermétisme, Hermétisme et Mystique païenne*, Paris 1967, pp. 28-87.

<sup>27</sup>) *Doctrina Addai*, ed. PHILLIPS, p. 24; *Apology of Pseudo-Melito*, c. 5; THEODORE BAR KHONAI, *Liber Scholiorum* (ed. A. SCHER) I, 369, 11-21; cf. DUVAL, *Histoire d'Édesse*, p. 75; P.-S. LANDERSDORFER, 'Die Götterliste des Mar Jakob von Sarug in seiner Homilie über den Fall der Götzenbilder in: Programm des Kgl. Gymnasiums Ettal, München 1914, S. 23 ff. B. VANDENHOFF, 'Die Götterliste des Mar Jakob von Sarug in seiner Homilie über den Fall der Götzenbilder', OrChr. N.S. 5, 1915, SS. 236 ff.

<sup>28</sup>) J. PIRENNE, *Sacra Pagina* I, Paris 1959, p. 291.

<sup>29</sup>) *Apology of Pseudo-Melito*, c. 5; F. CUMONT, *Syria* II, 1921, p. 44, n. 1; F. CUMONT, *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, réimpression 1966, p. 18, n. 4, p. 499 (additions).

<sup>30</sup>) Cf. K. KERÉNYI, *Hermes der Seelenführer, Albae Vigiliae* N.F. 1, Zürich 1944, *passim*; *Mém. Pyth.* ap. D. L. VIII, 31.

<sup>31</sup>) Hippol. *Refutatio* 8, 27 sqq.; cf. W. FOERSTER, 'Die Naassener' in: *Studi di storia religiosa della tarda antichità*, Messina 1968, p. 27 f.



of the elements" <sup>32</sup>). So Hermes had a function for the salvation of the individual soul, guiding it through the spheres of the planets, and he could also manifest himself as the Nous which creates and maintains the world and is related with the nous of each individual. When a splendid mosaic of Orpheus is found in a tomb in Edessa, we may also recognise Nebo-Hermes there, who accompanies the soul on the road to the divine world <sup>33</sup>).

Although the sources are fairly meagre, we can yet conclude with some certainty that Nebo-Hermes had a very complex function in Edessa and other Syrian towns. He is the god of wisdom, who affords insight into the secrets of the cosmos; he is the god of writers, having invented writing, and he conducts the soul journeying through the spheres of the planets <sup>34</sup>). If Hermetism gained a place in this region, as it did in Harran, this undoubtedly goes back to the local cult of Nebo-Hermes. Bardaisan knew this cult, as Nebo was one of the chief gods of Edessa, with Bêl and Atargatis. Further investigation will have to show whether Bardaisan was acquainted with all the semi-philosophical conceptions that became attached to the worship of this god.

While the cult of the planets in Sumatar and the worship of Nebo-Hermes in Edessa are historical indications that it is by no means unreasonable to compare the teachings of the Aramaic philosopher and the Hermetic writings, there are also formal analogies to justify such a proceeding.

The Hermetists were not a community united in a cult, but people who sought individual salvation through a doctrine given by a teacher to his pupils by word of mouth or in writing. This form of transmission was taken from the philosophical schools of the time. The oral teaching or the written treatise is the medium for the transmission of truth, not a philosophical truth, but the theological truth ensuring the salvation of the soul. From a philosophical point of view the Hermetic writings are very mediocre productions, and eclectic as they are, they are swarming with contradictions and philosophical banalities. Their distinction is a religious inspiration, annexing all profane learning to make it further the cause of individual salvation: salvation through knowledge, but this knowledge must be believed. The whole of traditional Greek and Oriental learning and religion was forced towards this end with an almost monomaniac fanaticism that reminds one of the pietistic mysticism of eighteenth

<sup>32</sup>) PGM, XIII, 138-213(A) = 443-563(B); cf. FESTUGIÈRE, *Révélation* I, pp. 300 svv. PGM, XIII, b = V, 400-423; cf. FESTUGIÈRE, *Révélation* I, p. 295 sv. cf. E. KREBS, *Der Logos als Heiland im ersten Jahrhundert. Ein religions- und dogmengeschichtlicher Beitrag zur Erlösungslehre*, Freiburg i.B. 1910, SS. 34-36, 38 ff., 120 ff.; H. RAHNER, *Griechische Mythen in christlicher Deutung*, Zürich 1957, SS. 242 ff.

<sup>33</sup>) J. B. SEGAL, in *Vanished Civilizations* (ed. E. Bacon), London 1966, pp. 208 f.; cf. J. LEROY, *Les manuscrits syriaques à peintures* I, Paris 1964, pp. 88-92.

<sup>34</sup>) Cf. THEODORE BAR KHONAI, *Liber Scholiorum* (ed. A. SCHER) I, p. 369, l. 11-21 (commentary on Jes. 46:1); F. CUMONT, *Lux Perpetua*, Paris 1949, p. 301.

century preaching. No wonder that here and there the content bursts out of the framework, so that the Hermetica cannot offer a consistent system <sup>35</sup>).

We find the same characteristic in the teachings of Bardaisan and his followers. The Aramaic philosopher is really an Aramaic theologian, reflecting on the creation of the world and the essence of man, because that creation must be undone and man only reaches his true destination when after the journey to heaven the soul enters into the bridal-chamber of light. His cosmology and doctrine of fate, his anthropology and psychology are all directed towards the realisation of this individual salvation. Bardaisan presents his views like a philosopher in a circle of pupils, who are called upon to believe <sup>36</sup>). In this circle his works are read, including the "book of mysteries" and astrological treatises, for example the "Book about the signs of the Zodiac" <sup>37</sup>). Traditional religion is also given its due place in the Bardesanite circle. Hymns are sung, as the hymns to Isis have gained a place in the Hermetica <sup>38</sup>). Bardaisan wrote a book about India with its Brahmins and gymnosophists, and he shares this interest in the esoteric with the Hermetica and with a philosopher such as Numenius of Apamea, who stands very close to the Hermetic teachings <sup>39</sup>).

Because of the intention of Bardaisan's thought, logical contradictions do not form an insuperable barrier to understanding and believing, any more than they do in the Hermetica. The philosophical or physical conceptions are not intended as a model of reality, but as a theological interpretation of it. The different disposition of the four elements of the world before the creation, all on a level and also one above the other in order of weight, clearly demonstrates this intention. These four elements, taken from Stoic physics, function as intermediary between the theological concepts of light and darkness, which are constitutive of human existence <sup>40</sup>).

<sup>35</sup>) Cf. FESTUGIÈRE, *Hermétisme et mystique païenne*, pp. 28-50.

<sup>36</sup>) *Book of the Laws of Countries*, pp. 4-8 = PS, II, 536-543. Transmitting the knowledge of salvation in the form of an artificial dialogue is another point Bardaisan has in common with the Hermetists: cf. A. HERMANN/G. BARDY, Art. "Dialog" RAC 3, Sp. 928-955 and M. HOFFMANN, *Der Dialog bei den christlichen Schriftstellern der ersten vier Jahrhunderten*, TU 96, Berlin 1966, SS. 105-109; cf. K. RUDOLPH, 'Der gnostische "Dialog" als literarisches Genus in: *Wissenschaftliche Beiträge Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg* 1968/1 (K 2), *Probleme der koptischen Literatur*, SS. 105 ff.

<sup>37</sup>) EPHREM SYRUS, *Contra Haereses* I, 14, 18 (ed. E. Beck); cf. DRIJVERS, *Bardaisan of Edessa*, pp. 157-163.

<sup>38</sup>) EPHREM SYRUS, *Contra Haereses* LV; cf. DRIJVERS, *Bardaisan of Edessa*, pp. 143 ff.; *Kore Kosmou*, 65-69, cf. *Hermès Trismégiste* IV, pp. cxlvii svv.

<sup>39</sup>) Cf. PUECH, *Numénus d'Apamée et les théologies orientales au second siècle*, pp. 770 svv.; DRIJVERS, *Bardaisan of Edessa*, p. 173 ff. = FGH, III, C, Fr. 719 = STOBÆI, *Anthologium* I (ed. Wachsmuth/Hense), 56 sqq.; W. BOUSSET, *Gött. Gel. Anz.* 1914, S. 716; E.-A. LEEMANS, *Studie over de wijsgeer Numenius van Apamea met uitgave der fragmenten*, Bruxelles 1937, pp. 35 vv.; A.-J. FESTUGIÈRE, 'Trois rencontres entre la Grèce et l'Inde', RHR CXXV, 1942-43, pp. 32-57.

<sup>40</sup>) DRIJVERS, *Bardaisan of Edessa*, pp. 136 ff.



The main themes in the philosophy of Bardaiṣan are the same in which the authors of the Hermetic treatises were interested. The creation of the world, the destiny of the soul, fate and free will, the essence of evil and the quest for the right course of action are discussed both in the Hermetica and in the doctrine of the Aramaic philosopher. Resemblance and difference will now be explicitly considered, in order to contribute to that "vertiefte religionsgeschichtliche Interpretation" of this Aramaic philosophy demanded by a reviewer <sup>41)</sup>. Before proceeding with this, it is necessary to specify what we shall understand by Hermetica, since very different entities may be included under this name.

A.-J. FESTUGIÈRE distinguishes the popular Hermetica from the learned. The former include astrological and alchemistic writings and in general, works on the subject of occult sciences. The learned Hermetica comprise the Corpus Hermeticum and a number of fragments preserved int. al. in the work of Stobaeus. It is not possible to derive a coherent doctrine from the writings of the learned Hermetica. The tractates I, IV, VII, XIII and the beginning of XII contain a coherent doctrine of salvation, which one might call the Hermetic gnosis. All writings of the learned Hermetica are marked by a certain "tour d'esprit" directed towards the knowledge of God, which one might also call Hermetic <sup>42)</sup>. Since in the latter meaning the concept is not sufficiently specific — doing no more than suggest a certain spiritual climate — it cannot be used in that sense for the explicit comparison of Bardaiṣan and the Hermetica. Moreover, nearly all the parallels between Bardaiṣan and the Hermetica are found in the tractates mentioned above, and a few in the popular Hermetica. Apart from these latter, we shall in the following therefore understand by Hermetica the Hermetic gnosis of the Poimandres (tractate I) and the tractates IV, VII, XII and XIII and of those fragments agreeing therewith.

#### *Bardaiṣan and the popular Hermetica*

The Aramaic philosopher developed a cosmology in which the four pure elements: water, fire, wind and light, have a central place. Their structure is atomic, and each has a different colour, smell, taste, form and sound, corresponding to the five senses. The world originated because these elements by chance became confused, and were then ordered by the Word of Thought. Their atomic structure enables them to enter into an infinite number of combinations, and this was the origin of everything to be found in the world. Ephrem Syrus explicitly states that Bardaiṣan took his notions of the elements, with their structure and properties, from the Greeks <sup>43)</sup>. The classical atomic

<sup>41)</sup> C. COLPE, *ThLZ* 93, 1968, Sp. 437; *idem*, in H. H. SCHAEFER, *Studien zur orientalischen Religionsgeschichte*, Darmstadt 1968, SS. 265-273.

<sup>42)</sup> FESTUGIÈRE, *Hermétisme et mystique païenne*, pp. 38 svv.

<sup>43)</sup> DRIJVERS, *Bardaiṣan of Edessa*, p. 137; *Ephrem Syrus, Prose Refutations* II, p. cvi (transl.) pp. 223:23-224:7 (syriac text).

theory comes from Democritus, who in Hellenistic times, however was not only regarded as the inventor of this theory, but also as the author of all kinds of apocryphal works on the magical qualities of plants and stones, as the writer of the *Physica et Mystica*, as an astrologer and philosopher, a magician bringing an esoteric doctrine <sup>44)</sup>. Democritus had gained his wisdom from Egyptian priests and astrologers, Babylonian magicians and Indian gymnosophists <sup>45)</sup>. The interests of Bardaiṣan, who discoursed with Indian gymnosophists and even wrote a book about India, are therefore entirely parallel with those ascribed to the Ionian natural philosopher in Hellenistic times <sup>46)</sup>. The *Physica et Mystica* were the first fundamental work on Greek alchemy, and were followed by many other works under the name of Hermes, Ostanos and others. In the fourth century Zosimos is the principal alchemist, and he is also closely connected with the learned Hermetica. The basis of alchemy is that materials and qualities can be mixed and altered in such a way, that if only one knows the correct procedure any desired substance may be manufactured. After all, there were only a few primary elements to begin with, and everything was formed from these. It seems very probable that Bardaiṣan's conception of the atomic structure of the elements with their individual qualities, from whose different combinations everything originated, belongs to this philosophical-alchemistic tradition. That would also explain how it is that Bardaiṣan, in agreement with some Stoics, regarded the qualities of substances as corporeal and attacked the Platonist Albinus. The qualities can be mixed like atomic substances and give rise to other substances with other qualities. Among the Bardesanites there are even some who, consistently following this line, regard spirit and thought as composed of atoms <sup>47)</sup>. These spiritual atoms may be mixed to a greater or lesser extent with the other ones, making the bodies more subtle. There are degrees, therefore, of materiality and spirituality, but everything remains material, even the soul of man <sup>48)</sup>.

The doctrine of universal sympathy is the foundation of astrological literature, both the Hermetic and the Bardesanite branch. Astrology is not, however, the exclusive possession of the Hermetists or of Bardaiṣan and his followers, but is an element of general education in the Hellenistic period. A special development are the medical and botanical works on an astrological basis under the name of Hermes Trismegistos. The general principle is the existence of a relation between the human body and the cosmos, in particular the planets or

<sup>44)</sup> FESTUGIÈRE, *Révélation* I, pp. 23 svv.; F. CUMONT, *L'Égypte des astrologues*, pp. 122 sv.

<sup>45)</sup> FESTUGIÈRE, *Révélation*, I, p. 25.

<sup>46)</sup> DRIJVERS, *Bardaiṣan of Edessa*, pp. 173-175.

<sup>47)</sup> EPHREM SYRUS, *Prose Refutations* II, p. civ (transl.); p. 220:10-33 (syriac text).

<sup>48)</sup> DRIJVERS, *Bardaiṣan of Edessa*, pp. 118 ff.



the decanal stars. Man the microcosm is influenced by the macrocosm around him, because there is a special relation between some part of the body or human organ on the one hand and a planet or decanal star on the other <sup>49</sup>). As a similar relation exists between certain plants and planets or decanal stars, this theoretical insight led to the therapeutical use of these plants when a "corresponding" part of the body or organ was affected. Later Bardesanites were acquainted with this doctrine and its literature. Agapius of Mabbuġ and Michael Syrus tell us that according to Bardaišan there was a relationship between the parts of the human body and the planets: the brains come from the sun, the hair from Venus, the skin from the moon etc. <sup>50</sup>). Thus Ephrem Syrus and Michael Syrus can say that according to Bardaišan the Seven have created man. Analogous conceptions are found with the sect of the Audians in Edessa <sup>51</sup>). In view of the above, it is more than likely that Bardaišan was acquainted with ideas and writings, ascribed to Hermes Trismegistos and others, that dealt with alchemy and astrology.

#### *Bardaišan and the Hermetic Gnosis*

Although Bardaišan cannot be looked upon as belonging to the historical phenomenon of gnosticism as it manifested itself in the second century A.D., there is yet reason to speak of the gnosis of Bardaišan. In this connection, gnosis is defined as "knowledge of the divine mysteries reserved for an élite" <sup>52</sup>). This description also indicates exactly what is to be understood by the Hermetic gnosis: in that case it is revealed by Hermes Trismegistos. It is misjudging the true character of this gnosis to regard it as an intellectual process alone. Gnosis is both knowledge of the origin, essence and destiny of the world and of man, and also a means for man to live in the world or perhaps to escape from it. Gnosis reveals divine mysteries and also a way of life, and is the only manner of following this way of and to life. Gnosis is the unity of philosophy and ethics that shows man's true essence and how to act in accordance with it. Therefore gnosis is an expression of human selfrespect, and hence can induce the sense of belonging to an élite. God, the world, man and his destination are the central themes of the Hermetic and the Bardesanite gnosis, so that a theological, a cos-

<sup>49</sup>) FESTUGIÈRE, *Révélation* I, pp. 127 svv.

<sup>50</sup>) AGAPIUS OF MABBUĠ, *Kitāb al-ʿUnwān*, PO VII, pp. 518-521; MICHAEL SYRUS, *Chronicon* (ed. Chabot) I, pp. 109-111; BAR HEBRAEUS, *Sur les Hérésies*, ed. F. NAU, PO XIII, pp. 255-56.

<sup>51</sup>) DRIJVERS, *Bardaišan of Edessa*, p. 192; S. Ephraem Syri *Commentarii in Epistolas D. Pauli, a Patribus Mekitharistis translati*, Venetiis 1893, p. 118: "... neque hominem omnino dicunt a deo creatum, sed a septem rectoribus ...".

<sup>52</sup>) Cf. U. BIANCHI (ed.), *Le Origini dello Gnosticismo*, Studies in the History of Religions XII, Leiden 1967, p. xxvi; cf. Drijvers, 'The Origins of Gnosticism as a religious and historical problem', Ned. Theol. Tijdschrift 22, 1967/68, pp. 321-351.

mological, an anthropological and an eschatological aspect may be distinguished in them.

#### *A. Theology*

Bardaišan knows one God, enthroned in the light far above the elements, whose lord he is. This god is called good; he possesses the supreme power, which he can delegate in part to planetary beings. He did not himself create the world, but when the four pure elements happened to be brought into confusion and darkness seized the opportunity of mingling with them, he replied to their call for help by sending the "Word of Thought" who restored order but was unable to drive out darkness completely. Later traditions call this "Word of Thought" Christ, but the earliest traditions do not do so. The ordering principle is therefore the "Word", the Logos, and specifically the "Word of Thought". We may conclude from this that the supreme god is at the same time pure thought, the Nous. Ephrem Syrus in his hymns refers to a Father of Life and a Mother of Life, who together bring forth a son. This seems to contradict the conception of a single god. It is conceivable, however, that this supreme god was imagined as androgynous, while the hymns use the imagery of a Father and a Mother, who are even compared with Sun and Moon <sup>53</sup>).

The most detailed Hermetic theology we find in the first tractate of the Corpus Hermeticum, the Poimandres, a speech of revelation by Poimandres ὁ τῆς ἀφθεντίας νόος to an ego. This tractate describes the creation of the world and of man and contains an eschatology. There is one supreme god, wholly light, the first Nous, androgynous and father of the Word. This Word keeps the mingled elements of earth and water in continual motion. Later the first Nous brings forth a second Nous, who as demiurge creates the Seven governors, whose administration is the Heimarmene. The Word then unites with the second Nous, his brother, and together they set the spheres of the planets revolving, which causes animal life to originate <sup>54</sup>). The conception of a creative Nous is general in the Hermetica <sup>55</sup>). Possibly the Word, as described in the Poimandres, betrays the influence of the LXX, as C. H. DODD opines <sup>56</sup>). One gains the impression that originally the scheme only contained a supreme god and a Nous-demiurge ordering chaos. The author returns to this scheme when he has the Word unite with the second Nous, son of the androgynous first Nous.

<sup>53</sup>) EPHREM SYRUS, *Contra Haereses* LV, 10; LV, 1.

<sup>54</sup>) *Poimandres* 9-11 = *Hermès Trismégiste* I, pp. 9 sv.; cf. FESTUGIÈRE, *Hermétisme et mystique païenne*, pp. 51 svv.

<sup>55</sup>) E.g. CH VIII; cf. FESTUGIÈRE, *Révélation* IV, pp. 59 svv.; pp. 123 svv.

<sup>56</sup>) C. H. DODD, *The Bible and the Greeks*, London 1954, pp. 99 ff.



The theological scheme of the Poimandres and of the Hermetic gnosis in general is quite the same as that of Bardaisan, as even appears from the terminology employed. The Bardesanite Word of Thought functions in the same way as the Hermetic logos and Nous in their work of creation. The conception of the supreme god is to a great extent identical. In contrast to the gnostic systems of the second century, the Hermetica and Bardaisan do not regard the creation in itself as an evil: the demiurge is no presumptuous evil god owing to a fall, but a son of the supreme god, bearer of the Nous. Hence the cosmology is a harmonious sequel to the theology and not the story of a divine rebellion.

### B. Cosmology

The cosmology of the Aramaic philosopher is based on a most simple scheme. Matter, originally consisting of four elements, at a certain moment came into confusion through an unknown cause. The ordering Word of Thought ended the confusion, although a certain quantity of darkness remained in the mixture. Matter as such is the cause of confusion in the world, so that purification is necessary. This view of matter goes back to Plato's *Timaeus* 52D 4 - 53 B 5<sup>57</sup>). Matter alone without mind means confusion. It was at the creation, then, that mind entered into the world. Exactly how everything was created does not appear from the tradition, only that combinations of atoms in many different variations form the things of this world. The creation of man, not explicitly named in the tradition, is undoubtedly based on the same scheme: the body belongs to matter, soul and spirit are the gift of god<sup>58</sup>).

The same simple scheme also determines the cosmological conceptions of the Hermetic gnosis, at least in so far as the sensible world is concerned. In the intelligible world, the world of the archetypes, there is at first a unity of god and matter, the latter originating from the deity as an image of the archetypal world. Pythagorean speculations regarding the monad and the dyad are the foundation here<sup>59</sup>). From the elements came inanimate nature and animal life through the working of the creative Nous and the planets. Also the body of man is formed of the four elements<sup>60</sup>). This cosmology is taken from the Poimandres, but other tractates offer an analogous picture. In general, matter is here also accounted the cause of confusion, which requires to be checked by a creative spirit<sup>61</sup>).

In the Poimandres the creative Nous is god of fire and pneuma. In the cosmology of Bardaisan as transmitted by Theodore bar Khonai we find a con-

<sup>57</sup>) Cf. FESTUGIÈRE, *Révélation* II, pp. 117 svv.; III, p. xii.

<sup>58</sup>) EPHREM SYRUS, *Prose Refutations* II, p. lxxiii (transl.), p. 158: 1-11 (syriac text); cf. *Bardaisan of Edessa*, pp. 218 ff.

<sup>59</sup>) FESTUGIÈRE, *Révélation* IV, pp. 32 svv.

<sup>60</sup>) *Poimandres* 17; cf. FESTUGIÈRE, *Hermétisme et mystique païenne*, pp. 55 svv.

<sup>61</sup>) E.g. CH VIII, IX.

ception of the same kind, when the creative Word of Thought is also called "wind of the heights", that is pneuma. It may be that Gen. 1 is of influence here<sup>62</sup>).

Obvious parallels between Bardaisan and the Hermetica are also seen in the conception and function of the planets in the cosmological process. In the Hermetic gnosis of the Poimandres the planets, set revolving by the creative Nous and the Word, create animal life. In the creation of man, the chief part is assigned to the archetypal Man who, desirous of creating, enters into the sphere of the planets. When archetypal Man creates the first human beings, their character is given them by the planets, thereby determining their animal existence. In this respect man is therefore subject to the planets<sup>63</sup>). The Bardesanite doctrine teaches that the "animal" existence of man is determined by the power of the Seven<sup>64</sup>). At the same time, Ephrem Syrus says that according to Bardaisan the human body was created by the Seven<sup>65</sup>). Also in this field we therefore see a clear agreement between Bardaisan and the Hermetica. From theology, cosmology has led us to man. His true being and his destiny are the real interest of the Hermetic authors and of Bardaisan, so that the anthropology determines the theology and cosmology and cannot be separated from them, as we see from the above.

### C. Anthropology

From the *Book of the Laws of Countries* and from the polemic works of Ephrem Syrus Bardaisan's anthropology may be reconstructed. Man consists of body, soul and spirit. The body is subject to the laws of nature; the soul, which takes up residence in the body at the moment of birth, comes from the divine world of light, and descends through the spheres of the planets. Each of these imparts something of its qualities to the soul, and that is why the constellation of the stars at the moment of birth decides a man's weal and woe in the world. The spirit is a divine gift to man, tied to the soul, and is that which links man and god. The spirit conveys man's liberty to choose between good and evil. To act rightly is therefore in agreement with the true nature of man, who through his spirit (= liberty) is also master of Fate, although he is subject to it in body. To do what is right of one's own spiritual free-will encompasses the return of the spirit to its origin, the "Bridal-Chamber of Light". The opposition between matter and spirit, which determines the cosmology, returns in the anthropological setting as that between bondage and liberty, or human fate and human

<sup>62</sup>) DRIJVERS, *Bardaisan of Edessa*, p. 116; DODD, *The Bible and the Greeks*, pp. 103 f.

<sup>63</sup>) *Poimandres* 15; cf. FESTUGIÈRE, *Hermétisme et mystique païenne*, pp. 56 sv.

<sup>64</sup>) *Book of the Laws of Countries*, p. 32, l. 11-19; cf. DRIJVERS, *Bardaisan of Edessa*, pp. 86 ff.

<sup>65</sup>) See p. 200, n. 52.



essence. The human soul is the vehicle of animal life, and thus has an intermediate position between the body and the spirit <sup>66</sup>).

The anthropology of the Poimandres is altogether identical with the above. Man has a body, a soul and a spirit. The body is composed of the elements and is mortal, according to the course of nature. Soul and spirit determine the essential man, since they represent life and the light of god. Because the planets contributed to the creation of man he is subject to their power, although in essence he is also master of Fate. The nous is not only an intellectual, but also an ethical principle, as man is to live in accordance with his true being = the divine nous. Therefore salvation is reserved for those who do so live in accordance with this nous, that is to say the virtuous. Thus the author of the Poimandres can say that the nous is only given to the virtuous. We found the same correlation between nous and doing what is right with Bardaisan <sup>67</sup>). Nous, then, is both man's true being and his destiny, and the means of attaining it, if a man has the moral courage to act after his true nature <sup>68</sup>). This explains that both the Hermetists and the Aramaic philosopher turned their thoughts to the problem of bondage and liberty, or the power of Fate and free will, since the latter is a necessary condition for moral conduct and the ultimate attainment of salvation to be possible. As a result, their solution to the problem is very similar. Bardaisan restricted the power of Fate to the strictly corporeal, and showed in an empirical argumentation, by making use of the νόμιμα βαρβαρικά that human liberty is stronger than the power of Fate <sup>69</sup>). This view we also find in the Poimandres and in tractate XII <sup>70</sup>). Fate only works upon the body through the soul, the nous is above it, since that is an emanation of the divine Nous, as a sun-ray is of the sun. The idea as it is explained in tractate XII recalls the Stoa; the nous makes it possible for man to subdue the passions of the body. These passions are aroused by that which Fate has ordained for our corporeal existence. What Fate has appointed cannot be undone, but need not lead to evil if man only follows his nous. In this connection, as in the Book of the Laws of Countries, the question is discussed whether punishment is justified: man is only judged and punished for that which he does in freedom <sup>71</sup>). Here we meet with the ideal of the true sage, who appears in all kinds of variations in the religious history and philosophy of Hellenistic times. The true sage fol-

<sup>66</sup>) Cf. DRIJVERS, *Bardaisan of Edessa*, pp. 76-95; 152-157.

<sup>67</sup>) *Poimandres* 21-23; cf. *Hermétisme et mystique païenne*, pp. 58 svv.; *Book of the Laws of Countries* p. 16, l. 6-8; 18, l. 19-24.

<sup>68</sup>) Cf. FESTUGIÈRE, *Hermétisme et mystique païenne*, pp. 80 svv.; *Révélation* III, pp. 18 svv.

<sup>69</sup>) *Book of the Laws of Countries*, p. 41-63; cf. DRIJVERS, *Bardaisan of Edessa*, pp. 90 ff.

<sup>70</sup>) *Poimandres* 15, 24-26; *CH* XII, 5-9; cf. *Révélation* II, pp. 64 svv.; *Hermès Trismégiste* III, p. lxxix ss.; *Hermès Trismégiste* I, pp. 193 svv.; *Hermétisme et mystique païenne*, pp. 60 svv.

<sup>71</sup>) *Book of the Laws of Countries*, p. 14, l. 12-18.

lows his nous, and this makes him superior to Fate. Bardaisan and his followers share this view with the Hermetists. Zosimos in his treatise on the letter Omega quotes a Hermetic writing on the non-material to the effect that according to Hermes and Zarathustra the sages are above Destiny <sup>72</sup>).

Both in the Hermetic gnosis, then, and in the doctrine of Bardaisan the nous is something metaphysical in man, and so it is the road to salvation, attained when the spirit returns to its origin. All of life is a preparation for the attainment of full salvation, so that the soteriology is completely covered by the eschatology. This applies both to the individual and to the world, where good and evil are mixed together, yet this state of mixture will not endure forever.

#### D. Eschatology and Soteriology

The ties between body, soul and spirit which are formed at the birth of a human being, are broken again in dying, after which each part goes to its own destination. The whole tradition about Bardaisan is unanimous in saying he denied the resurrection of the body because the body was only material. To matter it returns, and the composing elements, being of an atomic structure, enter into new combinations <sup>73</sup>). The soul, to which the spirit is bound, is on the one hand material because it consists of subtle elements (light and fire?), on the other hand it consists of seven parts, having received something from each of the planets while descending to the body. Considering the material aspect of the soul, we may suppose it perishes at man's death. Considering the planetary aspect, the soul will, rising up through the spheres of heaven, render to each planetary sphere that which it had received until, pure nous, it enters in to the "Bridal-Chamber of Light" <sup>74</sup>). This return has become possible because Christ taught the truth, whereby the impediments caused by Adam's sin were removed <sup>75</sup>). The sin of Adam did not, therefore, bring about death, but it made the return of the soul impossible. Thus the truth brought by Christ has an ethical and an intellectual aspect. Christ teaches man the Good in accordance with his true being, and an understanding of that true being. He introduces man to freedom i.e. the nous, and shows him how to use that freedom in order to return to his origin. Faith and knowledge, according to the school of Bar-

<sup>72</sup>) *Hermès Trismégiste* IV, p. 117 sv., fragment 20 = *Zosimos* III xlix 3-4 = BERTHELOT/RUELLE, p. 229 = *Mages Hellenisés* II, p. 243; cf. FESTUGIÈRE, *Révélation* I, p. 44, 266 (translation).

<sup>73</sup>) EPHREM SYRUS, *Prose Refutations* II, p. cii (transl.), p. 215:13-44 (syriac text); DRIJVERS, *Bardaisan of Edessa*, pp. 139 ff.; *Prose Refutations*, II, p. lxvi (transl.), p. 143:1-24 (syriac text); cf. *Bardaisan of Edessa*, p. 153 ff.

<sup>74</sup>) *Prose Refutations* II, p. lxxvii (transl.), p. 164:32-40 (syriac text).

<sup>75</sup>) *Prose Refutations* II, p. lxxvii (transl.), p. 164:41-165:12 (syriac text); cf. *Bardaisan of Edessa*, p. 155.



daišan, purify creation by liberating the nous from it, thus bringing creation to its completion <sup>76</sup>).

In the cosmology of Bardaišan as transmitted by Moses bar Kepha and Īwannīs of Dārā, the creative Word of Thought, the Nous, is said to be Christ. This makes the impression of being a later addition, as neither Ephrem Syrus nor Theodore bar Khonai have any such reference, nor does the conception appear in the Book of the Laws of Countries <sup>77</sup>). It is a plausible inference that the spiritual principle in creation, the Nous, is the most original. The human nous is identical with it, both in form and function, and constitutes the possibility of return to the world of light, if man shall have used the power of nous to order the chaos of existence and to push back evil. The fundamental conception would then be, that the creative nous is also the rescuing nous: this is a form of gnosis, not of gnosticism. If this is right, belief in the power of the human spirit, which is a divine spirit, would be the driving force in this doctrine of salvation that already begins at creation.

C. COLPE wrote in a review of *Bardaišan of Edessa*: "Es wäre für die Geschichte der Gnosis und die Vorgeschichte des Manichäismus, zu der DRIJVERS S. 225 f. selbst einiges sagt, entscheidend wichtig, zu wissen, ob eine Erlöserlehre wie diese ohne Einfluss oder Konkurrenz von Christologie konzipiert werden konnte oder nicht" <sup>78</sup>). The answer, in so far as possible, has been given above: the Christological elements are secondary and fitted into an existing schema, which we also find in the Hermetic gnosis and elsewhere. This schema, however, offers every possibility of connecting and assimilating it with a logos-Christology, so that it obtained a place in the Praeparatio Evangelica. The Hermetic fragments of Cyrillus make that very plain <sup>79</sup>).

The eschatology of the Hermetic gnosis is again most clearly set forth in the Poimandres. The body is yielded up to the ἀλλοίωσις, so that its component parts in other combinations can continue to work in the material universe, just as Bardaišan teaches. The soul consists of a material part, the ἔλογον and a non-material part, the λογικόν or νοητικόν. While it is said that the ἔλογον returns to matter, it is also stated that its component parts, the πάθη, return to the planets. The nous, the perfect spiritual man, stripped of everything that impeded him, enters into the Ogdoad and is absorbed in the divine beings, the

<sup>76</sup>) *Prose Refutations* II, p. xcvi (transl.), p. 206:31-39 (syriac text) cf. *Bardaišan of Edessa*, p. 141.

<sup>77</sup>) *Bardaišan of Edessa*, pp. 101 f.; 110.

<sup>78</sup>) C. COLPE, ThLZ 93, 1968, Sp. 437; *idem* in: Nachwort to H. H. SCHAEFER, *Studien zur orientalischen Religionsgeschichte*, S. 271: "War der absteigende Logos nur als Christus oder auch in Konkurrenz zu diesem oder auch rein innerhellenistisch mythologisiert?"

<sup>79</sup>) *Hermès Trismégiste* IV, pp. 126-146.

consummation of the gnosis (θεωθῆναι) <sup>80</sup>). The close agreement between Bardaišan and the Hermetic gnosis need be argued no further.

In the stricter sense, then, the Hermetic gnosis has no saviour, : the νοῦς is the way to salvation when it has received the gnosis, viz. that it comes from God and will return to Him, and if it has the courage to act accordingly in full liberty <sup>81</sup>). This gnosis is revealed by Hermes Trismegistos, as Jesus revealed this truth for Bardaišan. The central role, however, in the drama of man is played by the divine nous that delivers itself. There is no question of a fall, so that no saviour is required, only a teacher of wisdom, who makes man conscious of his nous, and points out the road of life to him.

#### *Bardaišan and the philosophy of his time*

In the second century philosophers were more particularly teachers to direct men wisely in their earthly existence. From the philosophical point of view they were eclectics, offering a doctrine of salvation rather than thinking out philosophical problems for themselves. All attention was directed upon those aspects of reality that are constitutive for human existence, i.e. upon cosmology and psychological anthropology. This is the intellectual climate of Bardaišan and the Hermetists, so it is obvious that many of his ideas will be similar to those of other thinkers of his day.

To illustrate this thesis, we have some parallel thoughts developed by Bardaišan and Numenius of Apamea, whom we already mentioned in the introduction. Numenius and Bardaišan have in common their interest in exotic phenomena and esoteric wisdom. They also have very much the same conception of the origin of the world. Numenius has a supreme god, pure spirit and perfect goodness (ἀντογαθόν). Next there is a second god, a creative νοῦς, who orders chaotic matter. This second god shares both in the purely spiritual world and in the matter which he orders into a cosmos. Thus the cosmos may be regarded as a third god, in a sense one with the second. In this way the entire schema shows a gradual decrease in spirituality <sup>82</sup>). The distinction between the second and the third god is really quite artificial, and only meant to express both aspects of the second νοῦς, belonging both to the intelligible and to the sensible world. To a great extent, then, the cosmology of Numenius is exactly like that of Bardaišan.

Their psychology is in the same case. Numenius distinguishes two souls in

<sup>80</sup>) *Poimandres* 24-26; cf. *Révélation* III, pp. 124 svv.; *Hermès Trismégiste* I, p. 25, n. 63; Addenda p. 303; F. CUMONT, *Lux Perpetua*, pp. 185 svv.

<sup>81</sup>) FESTUGIÈRE, *Hermétisme et mystique païenne*, pp. 80 sv.

<sup>82</sup>) Cf. PUECH, *Numénios d'Apamée*, pp. 755 svv.; E. R. DODDS, 'Numenius and Ammonius' in: *Entretiens sur l'antiquité classique* V, *Les Sources de Plotin*, Genève 1960, pp. 3-32; *Révélation* III, pp. 42 svv.; IV, 123 svv.; LEEMANS, *Studie over den wijsgeer Numenius van Apamea*, Bruxelles 1937, pp. 35-75.



man that are interlinked, a material and a purely spiritual one. The purely spiritual soul is a part of the divine νοῦς, to which it returns after death if a man has led a virtuous life. The non-rational soul consists of very subtle matter forming the pneuma, which has accrued to the soul during the descent through the spheres of the planets. After death, the reverse route is followed<sup>83</sup>). The similarity to Bardaisan's teaching is evident.

The doctrine of the two souls or of the two constituent parts of the soul, is neo-Pythagorean. We also find neo-Pythagorean influence in the Oracula Chaldaica, which in their turn probably influenced Numenius<sup>84</sup>). The cosmology taught by the Oracula is more or less the same as that of Numenius and Bardaisan<sup>85</sup>), but there are other resemblances also to the doctrine of the Aramaic philosopher. Bardaisan compares the Sun and Moon to the Father and Mother of Life, who plant a paradise together and people it with their descendants. This paradise is also called "isles of the blest" and is situated in heaven<sup>86</sup>). The Oracula regard paradise as the abode of Truth = the Sun, Virtue = the Moon and Wisdom = Mercury<sup>87</sup>). Bardaisan speaks of a Son, the child of a Father and a Mother<sup>88</sup>). This may be understood in a christological sense, or one may think of Nebo as son of Bêl and Atargatis, but in view of the parallel with the Oracula, one may also think of Hermes as embodiment of wisdom, the child of truth and virtue.

In the neo-Pythagorean catechism the question, what the isles of the blest were, was answered: "sun and moon"<sup>89</sup>). We find the same in the Oracula Chaldaica and with Bardaisan, whose ideas regarding paradise and the way to reach it are much the same. If such kinship between the Oracula and the Aramaic philosopher may be justly claimed, it would also suggest why Porphyrius was so interested in the work of the Edessene thinker. The neo-Platonist, indeed, in his *Peri stygos* and *De abstinencia ab esu animalium*, preserved fragments of Bardaisan's works<sup>90</sup>). Porphyrius was also the first neo-Platonist to attempt to harmonise the doctrine of the Oracula with neo-Platonism, quoting extensively from them in his writings<sup>91</sup>). The Oracula and the works of the

<sup>83</sup>) DODDS, 'Numenius and Ammonius', pp. 7 ff.; LEEMANS, *Numenius van Apamea*, p. 63.

<sup>84</sup>) E. R. DODDS, *New Light on the "Chaldean Oracles"*, HThR LIV, 1961, pp. 263-273.; *idem*, *Numenius and Ammonius*, p. 10.

<sup>85</sup>) *Oracula Chaldaica* (ed. KROLL), p. 14; H. LEWY, *Chaldean Oracles and Theurgy*, Le Caire 1956, pp. 137 ff.

<sup>86</sup>) *Bardaisan of Edessa*, p. 195; EPHREM SYRUS, *Contra Haereses* LV, 8, 10.

<sup>87</sup>) LEWY, *Chaldaean Oracles and Theurgy*, p. 221.

<sup>88</sup>) EPHREM SYRUS, *Contra Haereses* LV, 1; cf. *Bardaisan of Edessa*, pp. 144 ff.

<sup>89</sup>) A. DELATTE, *Études sur la littérature pythagoricienne*, 1915, pp. 249-268; cf. FESTUGIÈRE, *Révélation*, I, p. 16.

<sup>90</sup>) DRIJVERS, *Bardaisan of Edessa*, p.p 173-176.

<sup>91</sup>) LEWY, *Chaldaean Oracles*, pp. 3 ff.

Aramaic philosopher belong to the same spiritual climate, where the *regressus animae*, to vary the title of a work of Porphyrius, formed a centre of interest.

### Conclusion

Living in a cultural centre of the first order in the north of Mesopotamia in the second century as he did, Bardaisan was in many ways linked with the philosophy of his time. He was influenced by it, and the way in which he worked out the traditional material for himself had much in common with the thought of the Hermetists and similar philosophers. Undoubtedly further research will show these ties to be even closer. The general trend, however, has become quite clear: the Aramaic philosopher has a place in a Hellenistic philosophical tradition where soul and matter, freedom and fate are the focal centres of interest, and thinking is directed upon the subject-matter of the Timaeus.

Yet Bardaisan's role is far greater than that of a brilliant representative of mediocre philosophical thought. He is always traditionally represented as the teacher of Mani, who "went through the door that Bardaisan had set ajar", as Ephrem Syrus put it, referring to the consistent dualistic development of the potentialities of Bardaisan's system<sup>92</sup>). H. H. SCHAEDEER once set Mani in "vulgär-philosophische Tradition griechischen Ursprungs", on which he depends "durch christlich-gnostische Vermittlung"<sup>93</sup>). This is a good description of the part played by Bardaisan and of its importance, which the above makes more apparent. Besides Greek philosophy, SCHAEDEER looked upon the "Heilsverkündigung Jesu" as the second root of Manichaeism, which he held to be a higher unity of the Christian doctrine of grace and the Greek concept of the world. The latter conclusion does not seem to be justified. The concept of the divine and the human nous in the tradition of Hellenistic philosophy does not need the impulse of Christianity to become a doctrine of salvation. The nous is embodied in many teachers of wisdom, of whom Jesus of Nazareth is one, beside Hermes Trismegistos, Orpheus, and Zarathustra. It may be that the Bardesanites helped to pass on this "Hermetic" tradition to Mani. In Manichaeism, Hermes Trismegistos is one of the "Heralds of the Good One to the World", together with Plato, Buddha, Zarathustra and Jesus, as Ephrem Syrus tells us<sup>94</sup>). The whole philosophical tradition of Hellenism thus exercised its influence

<sup>92</sup>) *Prose Refutations* I, p. xc (transl.), p. 122 (syriac text); cf. *Bardaisan of Edessa*, pp. 225 ff.

<sup>93</sup>) H. H. SCHAEDEER, 'Der Manichäismus nach neuen Funden und Forschungen', in F. TAESCHNER, *Orientalische Stimmen zum Erlösungsgedanken*, Morgenland 28, Leipzig 1936, S. 99; *idem*, 'Urform und Fortbildungen des manichäischen Systems in: Vorträge der Bibliothek Warburg IV, Leipzig 1927, SS. 65-157.

<sup>94</sup>) *Prose Refutations* II, p. xcvi; cf. F. C. BURKITT, *The Religion of the Manichees*, Cambridge 1925, p. 96; AUGUSTINUS, *Contra Faustum* XIII, 1; cf. *Hermès Trismégiste*, IV, p. 146.



upon Mani via Bardaiṣan, as this tradition must also be invoked for the explanation of Manichaean conceptions. To mention only one instance, it seems to me that the Manichaean view of the role of Sun and Moon in the process of salvation cannot be properly considered without having regard to the Oracula Chaldaica, Bardaiṣan and neo-Pythagorism.

The Aramaic philosopher also has a place at the head of a Hermetic tradition in Mesopotamia, which in a later period can be identified through notices referring to the Harranian Sabians and other Muslim sects. A new investigation of these Sabians will have to take account of Bardesanite traditions, since particularly in these circles an unbroken tradition of Hermetic philosophy existed from the second to the ninth century.

As Toth was worshipped in Egypt, so Mesopotamia worshipped Nabu or Nebo. In Hellenistic times both gods were equated with Hermes, god of wisdom. This is a symptom "eines babylonischen Hellenismus, der sich von der zeitgenössischen hellenistischen Kultur Syriens und Ägyptens nicht grundsätzlich unterschied"<sup>95</sup>). Bardaiṣan's philosophy clearly illustrates the truth of these words of Hans Heinrich SCHAEDEr, who more than any other scholar of his generation has developed the theme "Der Orient und das griechische Erbe". "Bardaiṣan of Edessa and the Hermetica" is no more than a variation on this theme.

Groningen

H. J. W. DRIJVERS

---

<sup>95</sup>) SCHAEDEr, *Der Manichäismus nach neuen Funden und Forschungen*, S. 99.



AFKORTINGEN — ABBREVIATIONS

AA	Archäologische Anzeiger	JESHO	Journal of the Economic and Social History of the Orient
AASOR	Annual of the American Schools of Oriental Research	JNES	Journal of Near Eastern Studies
AASyr	Annales Archéologiques de la Syrie	JRAS	Journal of the Royal Asiatic Society
AcOr	Acta Orientalia, Societates Orientales Danica, Norregica, Svecica	JSS	Journal of Semitic Studies
ÄgFo	Ägyptologische Forschungen	MÄS	Münchener Ägyptologische Studien
AJA	American Journal of Archaeology	MDAI	Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts
AfO	Archiv für Orientforschung	MDOG	Mitteilungen der Deutschen Orient Gesellschaft
AnSt	Anatolian Studies	MIO	Mitteilungen des Instituts für Orientforschung
AnOr	Analecta Orientalia	OLZ	Orientalische Literaturzeitung
ArOr	Archiv Orientalní	OMRO	Oudheidkundige Mededelingen uit het Rijksmuseum van Oudheden te Leiden
ASAE	Annales du Service des Antiquités de l'Égypte	OrAnt	Oriens Antiquus
BA	Biblical Archaeologist	OrNS	Orientalia, Nova Series
BASOR	Bulletin of the American Schools of Oriental Research	PEQ	Palestine Exploration Quarterly
BIFAO	Bulletin de l'Institut Français, cais d'Archéologie Orientale	RA	Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale
BiOr	Bibliotheca Orientalis	RB	Revue Biblique
BJV	Berliner Jahrbuch für vor- und Frühgeschichte	RdEg	Revue d'Égyptologie
CAH <sup>2</sup>	Cambridge Ancient History, Revised Edition of Volumes I and II	RHR	Revue de l'Histoire des Religions
CdEg	Chronique d'Égypte	RHA	Revue Hittite et Asiatique
CRAI	Compte Rendu de l'Académie des Inscriptions et Belles-lettres	RIA	Reallexikon der Assyriologie
CRRAI	Compte Rendu de la ... Rencontre Assyriologique Internationale	RQ	Revue de Qumran
HUCA	Hebrew Union College Annual	RSO	Rivista degli Studi Orientali
IEJ	Israel Exploration Journal	UgFo	Ugarit Forschungen
IrAnt	Iranica Antiqua	VDI	Vestnik Drevnej Istorii
JA	Journal Asiatique	VT	Vetus Testamentum
JAOS	Journal of the American Oriental Society	WO	Die Welt des Orients
JARCE	Journal of the American Research Centre in Egypt	WVDOG	Wissenschaftliche Veröffentlichungen der Deutschen Orientalgesellschaft
JBL	Journal of Biblical Literature	WZKM	Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes
JCS	Journal of Cuneiform Studies	ZA	Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie
JDAI	Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts	ZAW	Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft
JEA	Journal of Egyptian Archaeology	ZÄS	Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde
JEOL	Jaarbericht Ex Oriente Lux	ZDMG	Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft
		ZDPV	Zeitschrift des Deutschen Palästinavereins

CONTRIBUTORS are requested to use the above mentioned abbreviations. Manuscripts should be typewritten (notes on separate sheets), prepared according to the following rules: *double underlining* (=small cap roman): names of authors; *single underlining* (=italics): transcriptions of texts and words, titles of books and articles [(abbreviated) names of periodicals, series etc. *not* in italics]; *espaced*: transcriptions in Sumerian. E.g.: F. M. TH. DE LIAGRE BÖHL, *Babel und Bibel* (I), JEOL 16 (1964), p. 103-118. Contributors receive 40 free offprints. Manuscripts should be addressed to: Editor "Jaarbericht Ex Oriente Lux", Noordeindsplein 4a, Leiden, The Netherlands.



New Volumes in the series "*Mémoires de la Société Orientale  
Ex Oriente Lux*", to be ordered from:

EX ORIENTE LUX,

Noordeindsplein 4a, Leiden, The Netherlands

Vol. 15

J. ZANDEE, *An Ancient Egyptian Crossword Puzzle*

(Leiden, 1966, vi + 79 p., frontispiece, 3 ill., 4to)

f 20.—

A publication of a new Theban tomb inscription, which, besides for its religious contents, is remarkable for the fact that part of the text has to be read in the way of a crossword puzzle. The author analyses this technique (a few more Egyptian examples of which are known) and discusses the inscription in a broad commentary, condensed into an extensive index of religious terminology and texts quoted.

Vol. 16

J. HOFTIJZER, *Religio Aramaica. Godsdienstige verschijnselen in Aramese inscripties*

(Leiden, 1968, viii + 63 p., 1 map, 4 pl., 4to)

f 20.—

The writer, author of the *Dictionnaire des inscriptions sémitiques de l'Ouest*, has collected and analysed in this book what may be learned about the religion and the pantheon of the Aramaeans from their inscriptions. After a general introduction dealing with 'Aramaeans and Aramaic' follow four chapters, in which the 'Old Aramaic Period' (9th-6th centuries B.C.), and the religions of the Nabataeans, Palmyra and Hatra are discussed. The book contains extensive bibliographical introductions and notes, and an index summarizes all divine names and epithets.

Vol. 17

B. H. STRICKER, *De Geboorte van Horus II*

(Leiden, 1968, p. 88-207, 12 fig., 4to)

f 30.—

In this second volume of his work on the birth of Horus, starting from an inscription and some drawings on the southern wall of the tomb of Ramses VI, the author discusses the ancient conceptions about the origin, composition and function of the *semen virile* and the female excretions, and the origin of the *foetus*. In his investigation he uses and discusses extensive text material from Egyptian, Jewish and classical origin, to draw a comprehensive picture of this most remarkable world of ancient ideas.

Still available: B. H. STRICKER, *De Geboorte van Horus I* (Leiden, 1963, 87 p., 14 ill., 4to)

f 20.—